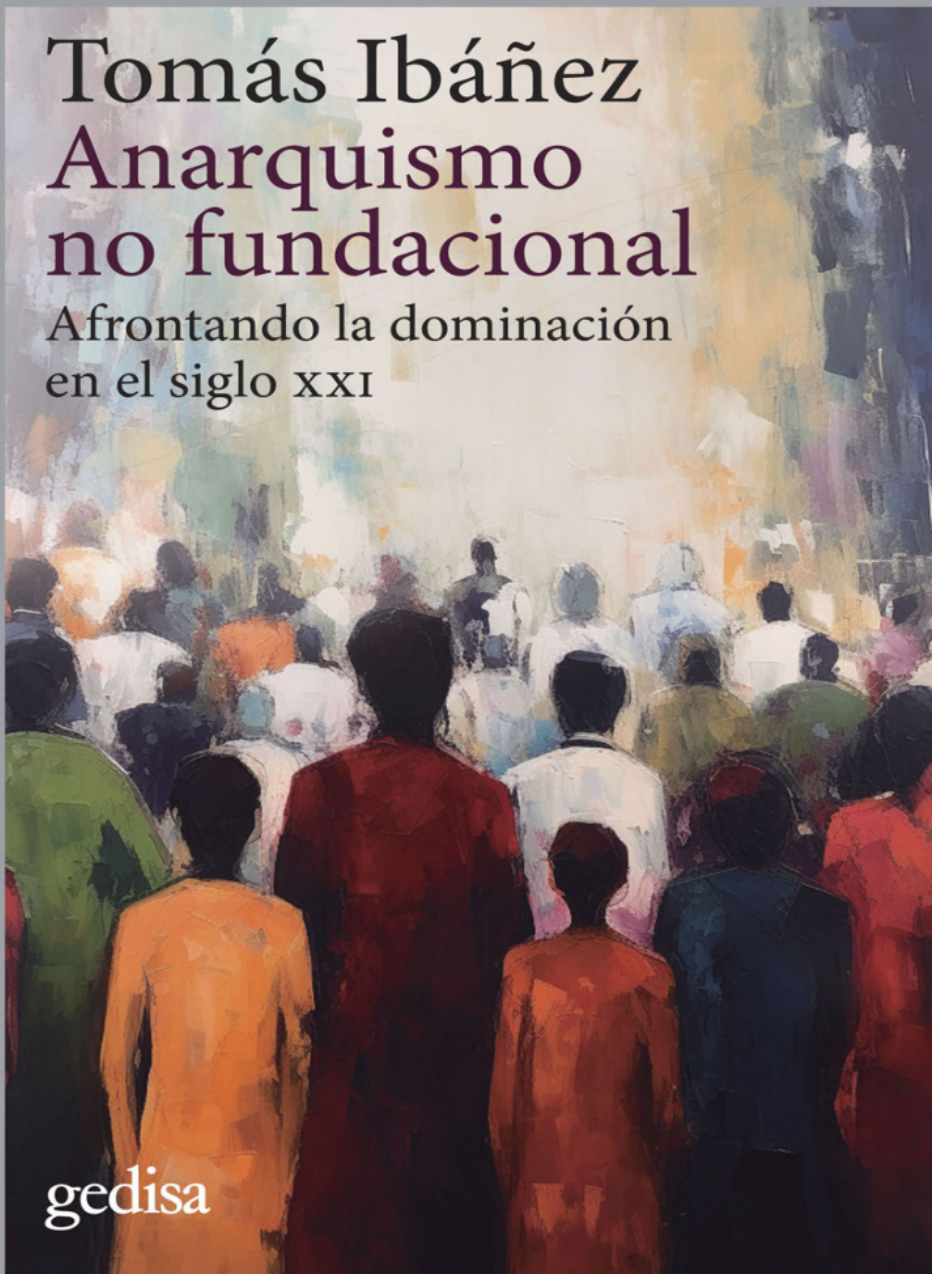
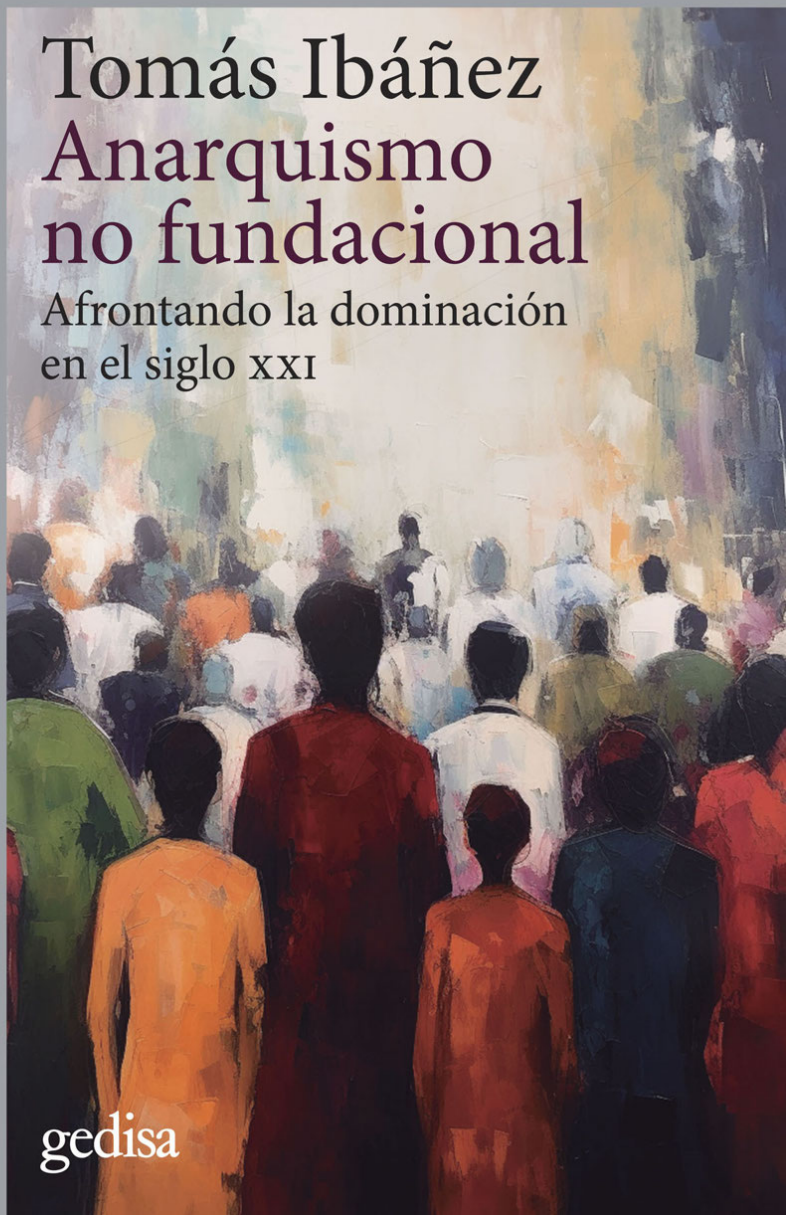

Tomás Ibáñez
Anarquismo no fundacional
Afrontando la dominación en el siglo xxi
gedisa

Tomás Ibáñez

# Anarquismo no fundacional

## Afrontando la dominación en el siglo XXI

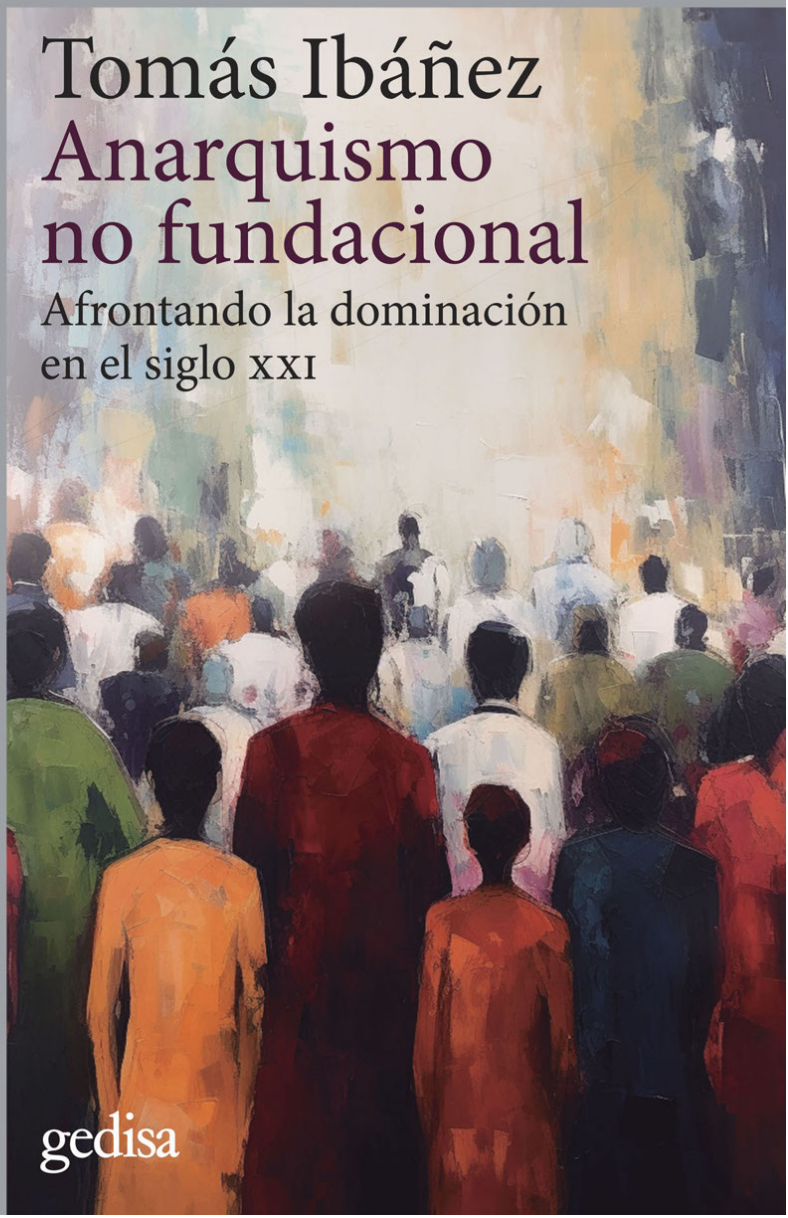


gedisa

Tomás Ibáñez

# Anarquismo no fundacional

## Afrontando la dominación en el siglo XXI



gedisa

**Tomás Ibáñez**

# anarquismo no fundacional

Serie

Cla •

De •

Ma

Política

# ANARQUISMO NO FUNDACIONAL

## Afrontando la dominación en el siglo XXI

Tomás Ibáñez

gedisa
editorial

© Tomás Ibáñez, 2024

Corrección: José López Falcón

Primera edición: abril de 2024

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión:

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-19406-93-4

Impreso en España

*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Este libro no pretende asentar doctrina ni presentar un nuevo marco conceptual del anarquismo; eso no solo sería presuntuoso, sino también contradictorio con el talante que lo anima. Al igual que en todas mis publicaciones anteriores, su ambición consiste tan solo en provocar la reflexión y en agitar las aguas de los anarquismos para que nunca se adormezcan en un sueño complacido y no dejen jamás de ser turbulentas.

Lo que se persigue es provocar el pensar sobre el anarquismo, no aportar respuestas, ni menos aún aseverar certezas. Me gustaría que fuese el incipiente inicio de un proceso de reflexión, de reconsideración crítica del anarquismo a la luz del eventual interés que pueda presentar un planteamiento no fundacional, pero nunca constituir un desenlace.

Son muchas las vacilaciones, las imprecisiones y las confusiones que suelen aquejar a los textos de quienes se aventuran por parajes escasamente explorados. El presente escrito no escapa a esa circunstancia, sin embargo sus fallos aún serían mucho mayores de no haber sido por la extraordinaria labor de revisión y las pertinentes sugerencias que tan solo una profunda amistad puede motivar. Mi gratitud hacia Félix Vázquez no tiene límites.

# Índice

Introducción

Introducción

1. El anarquismo en el periodo

de su formación

1.1. Contra la ilusión teleológica

1.2. Anarquismo, anarquía y la ineludible dimensión sociohistórica

1.3. Prolegómenos y primeros pasos del anarquismo

1.4. La Revolución francesa, la Ilustración y la Revolución Industrial

1.5. Postulados ideológicos de la Modernidad

2. El anarquismo en la segunda mitad del siglo

xx

2.1. Agotamiento de la onda expansiva de la Revolución francesa y extinción del siglo obrero

2.2. Irrupción del postestructuralismo y crítica de ciertos valores de la Ilustración

2.3. Mayo del 68 y los inicios

de un anarquismo extramuros

2.4. El postanarquismo

3. Aproximaciones al concepto de anarquismo no fundacional

3.1. Arkhé y anarkhé

3.2. El a priori práctico

3.3. La primacía de la resistencia

3.4. Max Stirner, precursor del temperamento no fundacional del anarquismo

4. La inserción del anarquismo no fundacional en la sociedad

del siglo

xxi

4.1. El ser de la técnica: un operador general de erosión de las fundaciones

4.2. Artefactos técnicos desestabilizadores de las fundaciones

4.3. El totalitarismo de nuevo cuño

Epílogo

Adenda

El meteórico ascenso de un totalitarismo sin precedentes. La ineludible revolución informática

El auge desenfrenado del principio de prevención

La expansión desenfrenada del capitalismo digital

Paso a dos entre biopoder y pandemia

¿Qué hacer antes de que sea demasiado tarde?

Apunte final

Bibliografía

Nada resulta más sencillo que cuestionar la coherencia racional del anarquismo y evidenciar sus deficiencias.[1]

¿Eso debería entristecernos?

¡Sí!, sin ninguna duda, si participamos de esta voluntad de poder que se oculta en el deseo de disponer de un sistema de pensamiento sin fallos, garantizado contra toda crítica, acerado como una espada dialéctica, y robusto como un escudo que nos preservaría de cualquier incertidumbre.

¡No!, ni lo más mínimo, si admitimos que el anarquismo es borroso, inseguro, siempre provisional, tensado por contradicciones más o menos obvias, mudo sobre un conjunto de cuestiones importantes, plagado de afirmaciones erróneas, anclado en gran número de esquemas trasnochados, impregnado de toda la fragilidad y de toda la riqueza de lo que no pretende sobrepasar la simple finitud humana.

Reconocer la extrema fragilidad del anarquismo es demostrar quizás una mayor sensibilidad anarquista que empeñarse en negarla o que admitirla a regañadientes. Es, precisamente porque es imperfecto, por lo que el anarquismo se sitúa a la altura de lo que pretende ser. Pero alegrarse de su fragilidad no significa en absoluto una invitación a la mera complacencia. El anarquismo no se situaría tampoco a la altura de lo que pretende ser si no dirigiese hacia sí mismo una reflexión crítica indispensable para propiciar su indispensable transformación.

A la espera de su futura desaparición, el anarquismo merece ampliamente que lo cultivemos como se cultiva una flor, cuya belleza nace en buena medida de la certeza que está agotando plenamente el presente, puesto que ese es su único horizonte.

1. Ibáñez, T. «El anarquismo se conjuga al imperfecto», en ¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas, Anthropos, Barcelona, 2006.

# Introducción

[….] ¿Qué ruptura? La ruptura con el poder y, como consecuencia, con la noción de poder, y, en consecuencia, en cualquier lugar en que predomine un poder.

[….] Afirmar radicalmente la ruptura: esto equivale a decir —es el primer sentido— que estamos en estado de guerra contra lo que es, en todos lados y en todo momento, que no tenemos relación sino con una ley que no reconocemos, con una sociedad cuyos valores, verdades, ideal y privilegios nos son extraños, que nos las tenemos que haber con un enemigo tanto más temible cuanto más complaciente, con el cual debe quedar claro que, bajo ninguna forma, ni siquiera por razones tácticas, pactaremos jamás. Producir la ruptura no es solo apartar o intentar apartar de su integración en la sociedad establecida a las fuerzas que tienden a la ruptura; es hacer de tal forma que, cada vez que se lleva a cabo y sin dejar de ser rechazo efectivo, el rechazo no sea un momento solamente negativo. Ahí se encuentra, política y filosóficamente, uno de los rasgos más fuertes del movimiento. En este sentido, el rechazo radical, tal como este lo produce y tal como también nosotros debemos producirlo, supera con mucho la simple negatividad, por más que sea negación incluso de lo que todavía no ha sido propuesto y afirmado. Poner en claro el rasgo singular de este rechazo es una de las tareas teóricas del nuevo pensamiento político. Lo teórico no consiste evidentemente en elaborar un programa, una plataforma, sino, al contrario, en mantener, al margen de todo proyecto programático e incluso de todo proyecto, un rechazo que afirma, en liberar o mantener una afirmación que no ordena, sino que desordena y se desordena, pues guarda relación con el trastorno y el desasosiego, o incluso con lo no estructurable [….]

Maurice Blanchot, Afirmar la ruptura, 1968[2]

En la medida en que el anarquismo promueve la diversidad y celebra lo múltiple, se entiende que se sitúe, él también, bajo el signo de la pluralidad, y su espacio esté afortunadamente constituido por múltiples anarquismos.

Si desde hace ya varios años suelo usar en mis escritos la expresión los anarquismos, en lugar de referirme al anarquismo, es porque el uso del plural constituye un reconocimiento expreso de su diversidad y también porque, con intención performativa, quiere ser una forma de alentar al mantenimiento de esa diversidad frente a las tentaciones unificadoras de algunas corrientes que consideran que su anarquismo debería prevalecer. En suma, el hecho de que sea polimorfo no solo es coherente con sus propios principios, sino que, además, a mi entender, es bueno que lo sea.

Mi compromiso con la diversidad de los anarquismos es suficientemente intenso para que sienta la necesidad de hacer referencia al uso del singular en el título del libro, pese a que la razón de tal uso acabe resultando obvia porque el plural desaparece y se impone el singular tan pronto como dejamos de hablar del anarquismo en términos generales y pasamos a ocuparnos específicamente de tal o cual de sus variantes. En este sentido, en tanto que constituye una nueva variante de los anarquismos, una más, el anarquismo no fundacional no queda exento del tratamiento en singular.

Por otra parte, también haré una excepción al uso del plural en las menciones al anarquismo a lo largo del libro, porque en la mayor parte de los casos me refiero a unas características que son comunes al conjunto de los anarquismos; cuando no es así, por ejemplo al tratar del postanarquismo, la propia denominación de la variedad aludida ya implica la existencia de otras formas de anarquismo.

Si siento interés en intentar contribuir a una reflexión que vaya delineando los contornos aún imprecisos de dicha variante y me motiva presentarla aquí es porque estoy convencido de que representa una forma de anarquismo desenclavado de las inercias susceptibles de inmovilizarlo, porque ha incorporado el fermento de una reflexión permanente acerca de sus propias y solapadas derivas hacia la producción de efectos de poder.

Porque, si bien se trata de luchar contra la dominación y, no en vano, los anarquismos representan lo que contradice frontalmente la propia lógica de la dominación, también se trata de no reproducir en la lucha aquello mismo que se pretende combatir. Esa exigencia conduce al anarquismo no fundacional a tener que problematizar constantemente sus propios axiomas, a fin de sondear hasta dónde es posible pensar el anarquismo de otro modo que el consuetudinario.

Por eso, dicho sin ambages y sin pretender que el anarquismo no fundacional sea algo así como el auténtico, el que pondría de

manifiesto el carácter insuficientemente anarquista de las distintas variantes del anarquismo, lo concibo como que habría incorporado una suerte de antídoto contra las huellas que el fundacionalismo ha dejado en los anarquismos.

Precisemos, tan solo con trazos gruesos por el momento, que hablar de fundacionalismo remite a la metafísica que ha impregnado, con diversas variantes, la civilización occidental desde los lejanos tiempos de la Grecia clásica, postulando la imperiosa necesidad de que los criterios, o principios, que informan nuestra visión del mundo se asienten sobre unos fundamentos últimos, sólidos, atemporales e incontrovertibles.

Para calibrar la relación entre el fundacionalismo y los anarquismos, es preciso adentrarse en el plano ontológico, a fin de interrogar el ser del anarquismo, es decir, aquello que no se puede percibir contemplando las diversas presencias de los anarquismos y a lo cual solo se puede acceder mediante la actividad propia del pensamiento. Eso significa, entre otras cosas, que es preciso explorar el campo de la anarquía ontológica.

No se me escapa que este inicio es un tanto abrupto y puede resultar críptico, pero confío en que a lo largo del libro se irán esclareciendo términos como no fundacional, anarquía ontológica, etc., que, por fortuna, no forman parte del vocabulario habitual de la mayoría de las personas, pero que no entrañan ninguna dificultad si se explican de forma sencilla.

Aunque se pueden encontrar anticipos de ciertos aspectos de un planteamiento no fundacional en un pensador anarquista como Max Stirner, existen buenas razones para dar cuenta de por qué el anarquismo no fundacional difícilmente podía emerger en el siglo xix cuando se forjó el anarquismo político o, incluso, en la primera mitad del siglo xx. Y, curiosamente, se trata de las mismas razones que explican por qué ese planteamiento no podía dejar de surgir al final del siglo xx y, sobre todo, en las primeras décadas del siglo xxi.

Ambas circunstancias —la imposibilidad de surgir en un determinado contexto histórico y la de no surgir en otro— se deben a una característica de los anarquismos que sintetizaré, parafraseando a Hegel —un pensador que no es, en absoluto, santo de mi devoción—, quien acuñó la idea de que la filosofía es su tiempo comprendido en pensamientos, lo que, reformulado para lo que aquí nos interesa, podría enunciarse así: el anarquismo es su tiempo comprendido en luchas contra la dominación. Esto significa que es lucha contra la

dominación, por supuesto, pero contra la dominación propia de su tiempo, y eso implica, a la vez, que sea necesariamente cambiante, pero que sus cambios están acompasados y, por lo tanto, relacionados con los que experimenta la propia dominación.

Es fácil colegir a partir de esto por qué me empeño en afirmar que el anarquismo deja de serlo tan pronto como se inmoviliza, se petrifica y deja de cambiar, ya que, al perder el contacto con la dominación vigente en el momento inmediatamente posterior a su estancamiento, también deja de poder luchar contra ella y pierde su razón de ser, deviniendo otra cosa.

Hilando más fino, resulta que el cambio es un rasgo propiamente constitutivo del anarquismo, y no simplemente un elemento coyuntural al compás de los cambios sociales. Esa peculiaridad se debe a la particular relación que los anarquismos mantienen entre la teoría y la práctica, y que Proudhon dejó bien clara cuando escribió: «La idea nace de la acción y debe retornar a la acción». Ese bucle recursivo que une la teoría y la práctica significa que, cuando las prácticas se modifican, también se modifica la idea, la cual, a su vez, revierte en una modificación de las prácticas, desarrollando de esa forma un proceso sin fin.

Ahora bien, como las prácticas siempre acontecen en un contexto sociohistórico determinado, y ese contexto es cambiante, ellas también deben cambiar para seguir insertadas en su contexto, y eso, como he dicho, no puede no incidir en la teoría, debido al peculiar nexo que los anarquismos tejen entre teoría y práctica.

Se comprenderá, por lo tanto, que para exponer lo que entiendo por un anarquismo no fundacional sean precisas dos cosas: la primera es trazar, aunque sea a paso ligero y con brocha gorda, la genealogía de los cambios experimentados por el anarquismo en función de los grandes cambios sociales acaecidos desde su constitución hasta el momento actual; la segunda consiste en analizar las características del entramado social, económico, tecnológico y cultural en el que aparece la posibilidad de ese nuevo tipo de anarquismo, es decir, las características del mundo en los inicios del siglo xxi.

Lo expuesto hasta aquí da la pauta de la configuración del libro, que, tras la introducción queda conformado por cuatro capítulos, un epílogo, una adenda y la bibliografía:

El capítulo 1 se titula «El anarquismo en el periodo de su formación». El anarquismo político, o sea, esa variedad de los anarquismos que se

autodefine explícitamente como anarquismo y que fue dando cuerpo a un movimiento sociopolítico a la vez que ese movimiento también lo iba perfilando, no cayó repentinamente del cielo ni emergió en un espacio geográfico indeterminado. Fue, como bien sabemos, en Europa donde se gestó, en el periodo histórico que se abre en la segunda mitad del siglo xix y se extiende hasta las primerísimas décadas del siglo xx.

Dada la vinculación que he explicitado más arriba entre el anarquismo, por una parte y, por otra parte, las coordenadas sociohistóricas en cuyo seno este opera, me ha parecido preceptivo empezar el recorrido reflexionando sobre las características de dichas coordenadas que hayan podido incidir en la formulación del anarquismo influenciando sus presupuestos.

El capítulo 2 trata, como así reza el título, sobre el anarquismo en la segunda mitad del siglo xx. Considerando los cambios acaecidos en la segunda mitad del siglo xx respecto de las sociedades coetáneas del periodo de formación del anarquismo, es obvio que no podía permanecer anclado en sus primeras formulaciones y seguir conectado al contexto vigente en esa segunda parte del siglo xx.

Tras la así llamada Segunda Guerra Mundial, el capitalismo siguió transformándose, aunque conservando su lógica constitutiva. El llamado «siglo obrero» se fue extinguiendo, la sociedad de consumo se expandió en buena parte del mundo y la bomba nuclear trastocó la geopolítica y las relaciones de fuerza, así como también las perspectivas revolucionarias globalizantes. En especial la segunda mitad del siglo xx fue extraordinariamente rica en innovaciones tecnológicas, políticas y culturales.

Basta con pensar en la eclosión de la informática, en hechos políticos tales como la explosión de Mayo del 68, la derrota de los EE. UU. en Vietnam, la caída del muro de Berlín. En el ámbito cultural, la crítica de los supuestos de la Ilustración y de la Modernidad, el desarrollo del postestructuralismo —que no hay que confundir con la amalgama americanizada denominada French Theory—, y en el ámbito anarquista, la formulación de un anarquismo influenciado por ese postestructuralismo, así como por el feminismo, por las luchas de género, las batallas transgénero y queer, o las contiendas antirracistas y postcoloniales.

El capítulo 3 se denomina «Aproximaciones al concepto de anarquismo no fundacional». Como ya he expuesto, se trata de una variante de los anarquismos que constituye un planteamiento

beligerante contra las secuelas fundacionales que habitan los anarquismos. Aunque en términos temporales los principios que inspiran sus formulaciones puedan remontarse a la segunda mitad del siglo xx, no sin conexiones con el postestructuralismo, no es hasta la segunda década del siglo xxi cuando los cambios económicos, sociales, políticos, tecnológicos y culturales experimentados por nuestras sociedades fueron aportando los elementos para conformarlo de una forma aún incipiente, pero algo más precisa.

He reservado para el siguiente capítulo el análisis de los cambios experimentados por el contexto social y me he limitado en este tercer capítulo a esbozar los presupuestos conceptuales del anarquismo no fundacional.

En el último capítulo, el 4, titulado «La inserción del anarquismo no fundacional en la sociedad del siglo xxi», procuro mostrar la vinculación del anarquismo no fundacional con el momento histórico actual, marcado entre otras cosas por la desbocada expansión tecnológica, por la galopante digitalización del mundo y por la implementación del totalitarismo de nuevo tipo, que ya está empezando a configurar nuestro modo de existencia.

Resulta difícil, en ese contexto, no dedicar una reflexión al ser de la técnica y al apresamiento del mundo en las redes de la voluntad de potencia que anima a la técnica, y que nos conduce a una catástrofe si no sabemos torcer esa deriva, no tanto en términos de hallar un nuevo comienzo como de articular el comienzo de algo nuevo.

El epílogo sirve aquí para aportar algunas precisiones que permitan disipar ciertas dudas que han podido surgir debido a la necesaria concisión de mi exposición sobre el anarquismo no fundacional, sobre todo en el capítulo 3.

Por su parte la adenda viene motivada por la urgencia con la cual debemos hacer frente al nuevo tipo de totalitarismo que está avanzando rápidamente, en un apresamiento del mundo que, de llegar a culminarse, haría muy difícil poder mantener las luchas contra la dominación.

Para finalizar esta introducción, una breve aclaración acerca de la bibliografía que cierra el libro.

Mi reflexión sobre el anarquismo no fundacional descansa sobre una serie de lecturas que quedan parcialmente recogidas en la bibliografía. Incluir esa bibliografía me ha parecido tanto más necesario cuanto

que, no siendo filósofo, ni de profesión ni de formación, no he procedido a una lectura experta, o erudita, de los textos mencionados, y solo he retenido de ellos lo que me ha parecido más pertinente para nutrir la reflexión que aquí presento. Pienso que exponer esas fuentes permite, por una parte, situar cuáles son globalmente las bases teóricas de mi andadura, y por otra posibilita también abrir la reflexión sobre el anarquismo no fundacional a otras lecturas de esas mismas fuentes si otras personas se sienten motivadas.

Es cierto que todos los textos referenciados me han sido de utilidad. No obstante, me gustaría mencionar aquí dos de los autores que han constituido mi principal fuente de inspiración. Se trata de Reiner Schürmann, cuya obra Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir fue determinante para despertar mi curiosidad y llevarme a profundizar en el tema leyendo sus otras publicaciones. Se trata también de Michel Foucault, por el conjunto de su extensa obra, pero más particularmente por su concepto de anarqueología y por haber establecido la primacía de la resistencia en la irreductible tensión que esta mantiene con el poder.

2. Blanchot, M. (1968). Afirmar la ruptura en M. Blanchot: Escritos políticos. Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc. 1958-1993. Madrid: Acuarela y A. Machado, 2010, págs. 147-148. Extracto del texto que escribió en el clamor de Mayo del 68 y en el que resuenan algunos de los supuestos del anarquismo no fundacional tal y como lo concibo.

# 1. El anarquismo en el periodo de su formación

El anarquismo no fundacional cuestiona, al igual que lo hace Michel Foucault, que tal o cual elemento social hoy existente provenga de algo que estaba precontenido, o en ciernes, en un elemento originario cuyo desarrollo acabaría por concretarse en la forma actual de dicho elemento. Desde ese punto de vista carece de sentido indagar los orígenes de esos elementos porque no resultan de un proceso análogo a la germinación de una semilla, sino que obedecen a una concatenación de circunstancias que en todo momento hubieran podido ser diferentes de lo que fueron y hubieran podido desembocar por lo tanto en algo distinto a lo hoy existente.

De ahí la importancia de indagar, no el principio de algo, sino las prácticas contingentes y los contextos singulares que van construyendo lo que puebla el presente, en lugar de partir en busca de un origen puntual como se parta en busca del arca perdida.

### 1.1. Contra la ilusión teleológica

La pretensión de hacer retroceder los orígenes del anarquismo tan lejos en el tiempo como sea posible descansa, quizás, sobre la idea de que, a mayor solera, mayor valor. En ese sentido, no es infrecuente que se sitúe su nacimiento en la época de la Grecia clásica, argumentando que ya se discurría sobre la anarkhé (la anarquía) en los tiempos de Aristóteles. Sin embargo, aparte de significar ausencia de poder, la anarkhé también implica ausencia de un principio primero o de una fundación perenne, y en ese sentido poco o nada tenía que ver aquel concepto, totalmente negativo en tanto remitía a una supuestamente perniciosa carencia, con la anarquía tal y como se formuló en los escritos anarquistas y se fue conformando en la andadura de los movimientos anarquistas. Dicho brevemente, anarquía y anarquismo son una dualidad que deviene históricamente de forma conjunta e inseparable.

No cabe duda de que ya se manifestaban en tiempos muy remotos unas actitudes, unas reflexiones y unos modos de vida que expresaban disconformidad e insumisión respecto de lo instituido, de las convenciones sociales y del poder establecido. Diógenes de Sinope y los cínicos lo ilustran perfectamente. Tampoco escasean a lo largo de la historia escritos que glosan la libertad, como, por ejemplo, los que nos ha legado François Rabelais ensalzando la abadía de Thelema, o los que, al estilo de Étienne de la Boétie, propugnan la inservidumbre voluntaria, aunque sea, en este caso, recurriendo a la crítica de la servidumbre voluntaria. Sin embargo, nada de todo eso puede enarbolar la anarquía como seña de identidad, ni encontrar cobijo en los pliegues del anarquismo. Se trata de manifestaciones de unos anhelos de autonomía y de un rechazo de las imposiciones de las que también participa el anarquismo, como muchas otras orientaciones donde quedan recogidas, en mayor o menor medida, esas mismas aspiraciones.

También es cierto que, como mencionan bastantes antropólogos, sobre todo los que manifiestan una orientación anarquista, se hallan en la historia de la humanidad formas de organización social que difieren de los modelos jerárquicos y autoritarios denostados por el anarquismo. Sin embargo, también resultaría abusivo enrolar esas formas de vida colectiva en la galaxia propiamente anarquista. Se

trata de formas sociales que el anarquismo considera de manera positiva, pero que no descansan sobre la asunción y la puesta en práctica de presupuestos anarquistas, ni pretenden sustanciar formas de vida de corte anarquista. Simplemente concuerdan con algunos aspectos de estas demostrando que algo, casualmente parecido al tipo de sociedad ideada por el anarquismo, fue posible, y que, quizás, aún lo sea actualmente.

Es probablemente la fuerza que tiene en nuestra cultura la ilusión teleológica la que nos impele a emprender la búsqueda de lejanos orígenes. Esa propensión podría ser vista como un entretenido pasatiempo susceptible de arrojar interesantes hallazgos históricos, siempre que se desmarcase de los preocupantes supuestos que sustentan la ilusión teleológica. Esta ilusión consiste en proyectar en el pasado la forma que tiene hoy un determinado objeto, pongamos por caso la anarquía, presuponiendo que ese objeto siempre ha estado presente o, por lo menos, que lo ha estado desde tiempos muy antiguos, y ha atravesado la historia adoptando formas diversas, pero permaneciendo sustancialmente lo mismo.

Los supuestos que subyacen en la concepción teleológica de la historia revisten, por lo tanto, un claro carácter esencialista, que confiere a los objetos hoy existentes, la anarquía en este caso, una naturaleza o condición inapresable en la esfera de la experiencia posible, pero que es responsable de que su ser anteceda a su forma de ser. Contrariamente a ese supuesto, resulta que la anarquía, tal y como la concebimos hoy, nace de un conjunto de prácticas histórica y socialmente situadas, y eso significa que no existía antes de que dichas prácticas la creasen, no estaba esperando en algún remoto escondite a que estas le diesen vida. En su lugar había, ciertamente, cosas parecidas producidas por otras prácticas en otros contextos. Podemos especular sobre semejanzas y diferencias, pero sin olvidar en ningún momento que se trata de entidades distintas; no la misma entidad bajo diferentes apariencias.

La anarquía, tal y como está constituida hoy, no se puede proyectar en el pasado en busca de algo que ya contenía y anunciaba lo que, en un determinado momento, se constituyó como anarquía. Lo que se precisa es detectar las prácticas que la han construido en su forma presente y analizarlas para entender aquello que han construido, a partir, entre otras cosas, de cómo lo han construido. Por eso nos importa aquí analizar el anarquismo en el momento de su constitución. Pero, antes de emprender ese cometido, valgan dos consideraciones.

## 1.2. Anarquismo, anarquía y la ineludible dimensión sociohistórica

La primera consideración versa sobre la diferenciación entre anarquía y anarquismo, que viene siendo bastante controvertida desde hace algún tiempo, contraponiendo la anarquía ontológica y el anarquismo político. Es obvio que son dos conceptos distintos que merecen una atención particularizada en cada caso. Sin embargo, aunque sean diferentes, resulta que están íntimamente entrelazados: no hay anarquía sin anarquismo, ni anarquismo sin anarquía, por lo menos en un sentido de anarquía que no sea el que se ha trivializado como sinónimo de caos y de desorden.

La anarquía es un constructo conceptual que se elabora en el seno del pensamiento anarquista y que surge de ese pensamiento. Resulta, asimismo, que ese pensamiento es uno de los elementos constitutivos del movimiento anarquista, de sus prácticas, de sus producciones discursivas y de sus luchas; es decir, de un conjunto que forma un determinado entramado histórico socialmente situado. Nacida de la propia andadura del movimiento anarquista, la anarquía es un elemento que a su vez orienta esa andadura, por lo cual no tiene el más mínimo sentido disociar esas dos entidades. Cosa bien diferente de esa improcedente disociación es la conveniente tarea de distinguirlas con cuidado, marcando lo que cada una de ellas tiene de propio y de específico.

La segunda consideración atañe al carácter intrínsecamente histórico del anarquismo y, consecuentemente, también de la anarquía conceptualizada en su seno. A nadie se le ocurriría cuestionar que, al no haber surgido de la cabeza de Zeus ya equipado con todos sus atributos como lo hizo Atenea, ni haber caído repentinamente del cielo, el anarquismo, al igual que lo hacen todos los objetos y fenómenos sociales, no puede sino haberse constituido mediante un determinado proceso, en un preciso contexto y en base a ciertas prácticas. Tampoco resulta sensato dudar de que, en algún momento, este periclitará y, o bien se transformará o bien desaparecerá, como todo lo que se forma en el ámbito sociohistórico.

Recordar esta perogrullada sería fútil si no fuese por las consecuencias que se desprenden de ese estatus de objeto social que caracteriza al

anarquismo y que son frecuentemente pasadas por alto. Conviene recordar, por ejemplo, que los procesos mediante los cuales se constituyen los objetos sociales responden a prácticas, a opciones y a circunstancias que siempre podían haber sido otras de las que fueron, y que, por lo tanto, no presentan un carácter de necesidad, sino que son plenamente contingentes.

Eso implica que no se puede comprender un fenómeno social, tampoco el representado por el anarquismo, sin hacer referencia a las condiciones históricas de su formación y a las características del proceso que lo ha constituido, ni tampoco sin tener siempre presente que son esas condiciones y esas características las que lo definen y no una esencia constitutiva de la cual sería una mera manifestación circunstancial.

### 1.3. Prolegómenos y primeros pasos del anarquismo

El reconocimiento de que el anarquismo es un ente plenamente histórico, enclavado en una determinada época, inmerso en los principios que la rigen y en la sociedad donde se forma, se suma al necesario abandono de cualquier concepción teleológica de la historia, para juntamente situar como imprescindible la consideración de las condiciones que imperaban en los tiempos de su constitución y la apreciación de cuáles fueron las prácticas que lo construyeron. Por supuesto, no se trata en estas páginas de relatar la historia del anarquismo —existen excelentes obras que ya lo hacen—, pero sí de acotar lo que posibilitó su emergencia y, al mismo tiempo, le imprimió determinadas características.

Pues bien, si nos limitamos a Europa, resulta que no fue hasta finales del siglo xviii cuando empiezan a aflorar unos elementos protoanarquistas en la Revolución francesa con, por ejemplo, algunos de los planteamientos de François Babeuf y la Conspiración de los Iguales en 1796; o, en otro contexto, con los escritos de William Godwin en 1793 y posteriores. Sin embargo, hay que esperar a mediados del siglo xix para ver brotar los primeros textos con tonalidades claramente anarquistas, de la mano de Anselme Bellegarrigue, Joseph Déjacque o Pierre-Joseph Proudhon. Aun así, todavía habrá que esperar algunos años más para que, al calor de la Comuna de París y del nacimiento del movimiento obrero, se vaya constituyendo una realidad a la vez política, social y cultural que recibió el nombre de anarquismo.

El anarquismo propiamente dicho se fue configurando como movimiento social a lo largo de la segunda mitad del siglo xix, destacando como fechas emblemáticas la creación de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en 1864, en la cual ya participaban núcleos anarquistas; la Comuna de París, en 1871, en la que el anarquismo se mostró particularmente activo, contando con la presencia de mujeres tan valiosas como Louise Michel; el congreso de la AIT en La Haya en 1872, cuando se expulsó a Mijaíl Bakunin y a la tendencia anarquista; seguido inmediatamente después, en septiembre de ese mismo año, por el congreso de Saint Imier, en Suiza, momento en que se creó la Internacional Antiautoritaria, que se proclamó legítima heredera de la AIT y denunció las irregularidades del

Congreso de La Haya, que dejaba la organización de trabajadores en manos del sector marxista.

Ahora bien, más allá de esas referencias puntuales, las líneas de fuerza que marcan el contexto en el que nace y se desarrolla el anarquismo remiten a dos grandes fenómenos que condicionaron su eclosión y sus características: por una parte, la Revolución francesa de 1789 y la ideología de la Ilustración; por otra parte, la Revolución Industrial y la creación del movimiento obrero.

## 1.4. La Revolución francesa, la Ilustración y la Revolución Industrial

En cuanto al primero de esos fenómenos, conviene recordar que la Revolución francesa generó una potentísima onda de choque, que se propagó por toda Europa e incluso más allá, recorriendo todo el siglo xix y buena parte del siglo xx. Eso dio lugar, a partir de 1820, grosso modo, a un prolongado ciclo de repetidos estallidos insurreccionales en diversos países, haciendo que las luchas populares tomasen formas de enfrentamiento violento con las fuerzas represoras de las autoridades. Además, esa onda de choque provocó que se expandiesen por doquier los principios de la Ilustración de los que se reclamaba la Revolución francesa, tales como la libertad, la igualdad, la emancipación, el progreso, la razón en lucha contra el oscurantismo, etc.

Respecto a la segunda característica de ese contexto originario, es conocido que la Revolución Industrial, tanto en su primera como en su segunda fase, dio lugar a la creación de un numeroso proletariado industrial y a la correlativa constitución de un potente movimiento obrero, confrontado a un capitalismo en fuerte desarrollo, que se basaba esencialmente en la extracción y en la acumulación de la plusvalía producida por la explotación del trabajo asalariado.

Así que, repetidos estallidos insurreccionales, difusión de los valores de la Ilustración, un pujante movimiento obrero y un capitalismo dedicado a la brutal explotación de los trabajadores, ese fue el preciso caldo de cultivo del anarquismo político. Pero conviene añadir que, si bien todo esto era necesario para su constitución, no era sin embargo suficiente para que este se constituyese efectivamente. El elemento decisivo para ello fue la inmersión en el seno de las luchas contra las dominaciones que atravesaban ese contexto, ahí fue donde forjó sus señas de identidad.

No es sorprendente, por lo tanto, que el anarquismo se caracterizara por adoptar una perspectiva revolucionaria que tomaba como modelo el estallido insurreccional protagonizado por las masas populares, y que hiciera suyo buena parte de los principios de la Ilustración, aunque radicalizándolos. Por ejemplo, la intensificación y amplificación del concepto ilustrado de la libertad llevó a Bakunin a

conectarlo íntimamente con el de la igualdad, por una parte, y por otra parte, a borrar las limitaciones impuestas a la libertad de cada cual por la libertad de los demás, argumentando que, lejos de que la libertad de una persona marque los límites de la libertad de las demás, lo que hace es incrementarla.

La radicalización del concepto de libertad condujo rápidamente a retomar planteamientos anteriores de pensadores como Proudhon, quien puso nombre y denunció el prejuicio gubernamental, consistente en esa creencia tan ampliamente compartida en el tejido social y tan machaconamente, repetida por filósofos y por representantes de los poderes públicos y de los sectores dominantes en el ámbito económico, de que no se puede vivir sin ser gobernados. Pronto fue el propio Estado el que fue declarado el enemigo que abatir por los partidarios del anarquismo, que lo consideraban como totalmente incompatible con la libertad.

Esa suerte de fobia anarquista al Estado encontraba, sin duda, cierto sustento en la filosofía liberal que se fue formulando a finales del siglo xvii, sobre todo de la mano de John Locke y de su importante Tratado sobre el gobierno civil (1689), que influenció El espíritu de las leyes (1748) de Montesquieu, aportando ingredientes a la filosofía de la Ilustración.

La decidida defensa de las libertades emprendida por el liberalismo político buscaba limitar el poder del Estado, impidiendo que pudiese entrometerse en los asuntos de la sociedad civil y coartar las libertades de opinión, de religión, de elección, de modo de vida —¡y también de comercio!—, que se consideraban propias del ámbito estrictamente privado.

En suma, encarnizada defensa del individuo y sus derechos, instituyéndolo como único árbitro de su vida privada. La fuerte denuncia de los peligros asociados al poder del Estado encontró tal resonancia en el pensamiento anarquista que ha dado lugar, por parte de algunos historiadores anarquistas, a establecer una filiación casi directa entre el pensamiento anarquista y la filosofía liberal.

En esa misma línea, el anarquismo también cuestionaba los dispositivos de la gobernabilidad estatal establecidos en forma de democracia parlamentaria, y rechazaba de cuajo la participación en el escenario político configurado por los procesos electorales. Ese rechazo del principio de representación parlamentaria no solo conducía a conceptualizar y a privilegiar los principios de la democracia participativa o democracia directa, sino que también

ponía en jaque de forma general el principio de la mediación, favoreciendo de esa forma la acción directa como práctica política.

El cuestionamiento del prejuicio gubernamental y del principio de la mediación puso en el primer plano la autoorganización como procedimiento propio del anarquismo para articular las formas de la acción colectiva. Al mismo tiempo, la preocupación de la Ilustración por las cuestiones relativas a la ética se traducía desde la óptica anarquista no solo por conceder a la ética un lugar privilegiado en la conducta y en la forma de ser anarquista, sino también por el imperativo de que las acciones, ya fuesen colectivas o individuales, no vulnerasen nunca las finalidades perseguidas, e incluso, estuviesen en consonancia con ellas prefigurándolas a lo largo de su propio desarrollo.

Por otra parte, el proceso de secularización emprendido por la Ilustración —que esta dejó a medias instituyendo principios sustitutorios de la figura divina— no solo fue plenamente asumido, sino que también fue radicalizado, no limitándose a desposeer al ámbito de lo celestial del derecho a intervenir en los asuntos terrenales, sino declarando la propia religión y sus estructuras organizativas contrarias al proyecto de una sociedad realmente libre. Dios y sus autoproclamados representantes, junto con el Estado y sus aparatos de gobierno, pasaban así a ser objetos predilectos de la crítica y de las embestidas del anarquismo.

Y claro está, como la dominación se manifiesta en todos las esferas de la vida social, era lógico que el anarquismo la persiguiese por doquier, introduciéndose en los ámbitos de la salud, de la educación, de la condición femenina, entre muchos otros, donde tomó iniciativas que se anticipaban mucho a aquel tiempo. Esa anticipación guardaba cierta relación con la propensión anarquista a elaborar utopías que no solo inspiraban formas de vida que había que implementar en la cotidianidad del presente —lo cual era extremadamente positivo—, sino que también, y de forma esta vez negativa, impregnaba de ciertas tonalidades escatológicas el movimiento anarquista, dibujando un mundo feliz y reconciliado al final de la lucha.

Si la adopción de una postura revolucionaria no puede resultar sorprendente, debido principalmente a la influencia de la Revolución francesa, tampoco puede serlo que, debido a los efectos de la Revolución Industrial, el anarquismo viese en los trabajadores la fuerza capaz de transformar radicalmente la sociedad, y se afanase en difundir sus ideas entre ellos propiciando su autoorganización y secundando, o incluso promoviendo, sus luchas. Sin embargo, a

diferencia del ala marxista, el anarquismo no depositó exclusivamente en la clase trabajadora las esperanzas emancipadoras, sino que las extendió a todas las capas sociales que eran discriminadas o explotadas, desde el campesinado hasta lo que se denominó de forma despectiva «el lumpenproletariado».

### 1.5. Postulados ideológicos de la Modernidad

Aunque sea cierto que el anarquismo se caracterizó por asumir, radicalizándolos, una serie de valores promovidos por la Ilustración, también lo es que quedó impregnado en mayor o menor medida por un conjunto de postulados ideológicos que, a través de esta, pero también de planteamientos anteriores, tales como, por ejemplo, los avanzados por René Descartes, conformaron la ideología de la Modernidad. Solo destacaré aquí cuatro de ellos.

El primero consiste en la hipervalorización de la razón, sobre todo en su vertiente de razón científica, estableciendo una suerte de vinculación interna entre la razón y la libertad, o entre la razón y el progreso, o entre la razón y la emancipación, considerando que el incremento de la racionalidad llevaba emparejado de forma necesaria un incremento de libertad, así como mayores posibilidades de emancipación y un impulso dado al progreso. No cabe duda de que la fe en la ciencia, considerada como un instrumento para conseguir avanzar en la emancipación y como una herramienta para combatir la ignorancia que aquejaba al pueblo, caló en buena parte del anarquismo.

El segundo es la asunción del universalismo como principio ordenador de la realidad, es decir, la creencia de índole totalizante según la cual la verdad, los valores y determinadas afirmaciones se asientan sobre bases tan seguras que su validez se extiende a todos los tiempos, a todos los espacios y para todos los seres humanos sin excepción. Eso no solo niega que cualquier cosa que suceda en el futuro pueda incidir en lo que se ha establecido como seguro y universal, sino que confiere a ciertas premisas un carácter ahistórico, no contextual y absoluto que resulta de difícil justificación.

Tercero, los postulados humanistas basados en la creencia de que existe una naturaleza humana universal y esencial que sirve de sustento, entre otras cosas, a la determinación de los derechos universales que le son adscritos. Otro asunto puede ser las divergencias en cuanto a los ingredientes que conforman dicha naturaleza humana; pero su existencia queda eximida de cualquier duda en el marco de esa ideología y, con matices según los diversos pensadores anarquistas, estos también la daban generalmente por

indiscutible.

Por fin, la consideración del progreso como un valor en sí mismo que el ser humano tiene el deber moral de impulsar, supeditando el presente al futuro y transformando el momento actual en tiempo útil para el mañana. Esa fe en el progreso iba emparejada con la laicización de una visión escatológica de la historia, que promete alcanzar el paraíso terrenal al final de un continuado proceso de desarrollo de la razón, de progreso en todos los ámbitos y de emancipación social.

Son todos los elementos e influencias que hemos repasado hasta ahora los que nutren la creación del corpus teórico del anarquismo. Todos ellos no solamente suscitarán múltiples actividades y experiencias de lucha acordes con ese corpus, sino que este servirá también de vara de medir para evaluar si tales o cuales prácticas, discursivas o no, pertenecen al ámbito del anarquismo.

Con matices, ciertamente, y también con algunas excepciones, se puede decir, sin embargo, que el anarquismo compró buena parte de los grandes relatos de la Modernidad y los mantuvo durante bastante tiempo.

Ella misma, la propia Modernidad, había heredado una preocupación forjada en tiempos de la filosofía griega por encontrar principios primeros de los que se pudiesen deducir las razones de que las cosas fuesen como eran, explicaciones de por qué el universo tenía las características que tenía y de dónde había surgido todo eso. Se pensaba que, para ser fiables y válidos, esos principios y las subsiguientes claves explicativas que generaban debían descansar sobre unas fundaciones graníticas, inmunes al paso del tiempo e inalterables por los cambios de circunstancias, fuesen del tipo que fuesen.

Esa preocupación atravesó toda la historia de la filosofía occidental. Por ejemplo, René Descartes fue un caso paradigmático de esa ansiedad por la certeza absoluta que marcó su propia trayectoria filosófica y que contribuyó a reforzar la preocupación por la solidez de las fundaciones.

El anarquismo difícilmente podía escapar enteramente de la milenaria preocupación por hallar bases firmes, perennes e indubitables para asentar sus principios, y también asumió que era preciso establecerse sobre fundaciones incontrovertibles, sin poder percibir ni calibrar la paradójica fragilidad de esa obsesión por la solidez y las consecuencias

autoritarias de la propia pretensión de tener fundaciones indiscutibles. A este respecto no puedo por menos que remontarme a lo que escribí hace décadas y, parafraseándome a mí mismo, aludir a esa voluntad de poder que se oculta en el deseo de disponer de un sistema de pensamiento sin fallos, garantizado contra toda crítica, acerado como una espada dialéctica y robusto como un escudo que nos protegería de cualquier incertidumbre.

Como también he escrito hace poco, es bastante razonable considerar que, aunque estuviese lastrado por ataduras modernas y por sedimentos heredados de la época en la cual se constituyó, el anarquismo se erigió como una máquina de guerra bastante eficaz contra la dominación imperante en su época constitutiva y como un dispositivo de lucha acorde a su tiempo, aunque inevitablemente marcado por aquello a lo que se oponía. Fue, precisamente porque no era exterior, no era extraño, no era radicalmente otro que aquello a lo que se enfrentaba, por lo cual tenía la capacidad de hacerle frente. Ese anarquismo constituía en aquella época una llave capaz de abrir puertas de emancipación, sin embargo… todas las llaves hasta hoy idóneas se tornan inútiles cuando se cambian las cerraduras.

Pues bien, es obvio que el contexto actual difiere sustancialmente del que presidió la eclosión del anarquismo. Si bien es cierto que desde la diversidad que le caracteriza este fue adecuando algunas de sus características a los nuevos tiempos, hasta la segunda mitad, y prácticamente hasta las tres últimas décadas del siglo xx, no se produjo el importante proceso de renovación del que vamos a hablar en el siguiente capítulo.

# 2. El anarquismo en la segunda mitad del siglo xx

En la primera mitad del siglo xx la historia del anarquismo —que, recordémoslo, finalizó su periodo constitutivo en torno a los años 20 —, fue convulsa, agitada y salpicada de importantes acontecimientos. No viene al caso relatarla aquí, pero sí cabe señalar que la gran gesta que protagonizó en respuesta al levantamiento fascista de 1936 en España marcó de alguna forma su canto del cisne en las masas populares. No fue solamente la brutal represión del anarcosindicalismo en España la que propició el declive del anarquismo en todo el mundo, sino, sobre todo, un conjunto de cambios acaecidos en diversos ámbitos de la sociedad, al punto de que, cuando finalizó la Segunda Guerra Mundial, el anarquismo emprendió su travesía del desierto y entró en un largo periodo en el que dio la impresión de haberse extinguido, pues gozaba de una presencia solo testimonial.

## 2.1. Agotamiento de la onda expansiva de la Revolución francesa y extinción del siglo obrero

A principios de la segunda mitad del siglo xx, la onda de choque de la Revolución francesa se había agotado en nuestras latitudes y el modelo insurreccional solo parecía mantener su vigencia en los países latinoamericanos, en zonas del planeta que habían sido colonizadas por estados europeos —básicamente en África y Asia—, avivando allí luchas por la independencia nacional; o incluso en países que se encontraban bajo el yugo soviético, tales como Hungría. Salvo en esos contextos y circunstancias, el ímpetu insurreccional que había estado presente en el imaginario de buena parte del anarquismo quedaba desfasado respecto de la realidad social vigente.

Asimismo, se iniciaba la extinción de lo que se ha venido llamando «el siglo obrero», debido, en buena parte, a la evolución del capitalismo, que optaba por desactivar las luchas obreras, evitando el enfrentamiento directo y favoreciendo el desarrollo de instancias de mediación y de negociación, a la vez que incrementaba la parte de sus beneficios proveniente del sector servicios a través de la modulación de la capacidad de consumo de las propias masas trabajadoras. El llamado «estado del bienestar» apaciguaba la conflictividad social invirtiendo los costes que esta le suponía en mejoras sociales que amansaban a la clase trabajadora y que, mediante los préstamos a largo plazo para incentivar el consumo, la encadenaban a actitudes escasamente beligerantes contra la conservación del statu quo y de la paz social.

Con ese agotamiento del siglo obrero se diluía correlativamente la fuerza del movimiento obrero, que dejaba de constituir la principal amenaza para la supervivencia del capitalismo. Esa tendencia se agudizó aún más a mediados de la segunda mitad del siglo xx, cuando la revolución digital sucedió a las primeras revoluciones industriales y propició la progresiva eclosión del capitalismo digital. Se trataba de un tipo de capitalismo que seguía explotando, obviamente, el trabajo asalariado, pero sin que este constituyese su principal fuente de riqueza, ya que la revolución digital le permitía extraer beneficios de los grandes flujos, ya fuesen financieros o de información, entre otros. Todas las actividades de la vida cotidiana quedaban constituidas en fuente de ganancias que, mediante la colonización de los deseos, del

imaginario, de las motivaciones, de las relaciones sociales y, en definitiva, del modo de existencia de las personas, proporcionaba al capital los beneficios que le permitieron mantenerse y ampliarse.

Por supuesto, esa modalidad de capitalismo sigue estando ampliamente presente en lo que va del siglo xxi. Sin embargo, como veremos en siguientes capítulos, con la cuarta revolución, acontecida en los inicios del siglo actual en el ámbito económico, se articula una nueva modificación del capitalismo, que, entre muchas otras cosas, aminora aún más las perspectivas de que el proletariado pueda derribar al sistema, tanto porque el volumen que representa mengua en proporción a otros segmentos de la población como porque pasa a ocupar una posición más reducida en los sectores productivos o de servicios punteros, y también porque el capitalismo tiene a su disposición unos sofisticados medios de control y de represión de desconocida magnitud hasta el presente.

En cualquier caso, todo eso fue confluyendo en hacer que el anarquismo perdiese su base proletaria y se distanciara aún más de las condiciones que en la época de su formación le proporcionaban un entronque sustancial con el contexto social en el que estaba insertado y en cuyo seno desarrollaba sus luchas.

Habrá que esperar al final de los agitados años 60 para que, al calor de grandes movilizaciones en el mundo entero contra la guerra de Vietnam y, particularmente, del potente estallido de Mayo del 68 en Francia, se empezaran a dar las condiciones para un resurgimiento del anarquismo, revestido de nuevas características, como veremos más adelante.

## 2.2. Irrupción del postestructuralismo y crítica de ciertos valores de la Ilustración

El agotamiento de la onda expansiva de la Revolución francesa contribuyó a restar brillo a los valores de la Ilustración que la acompañaban y que, como hemos visto, habían sido parcialmente asimilados, aunque radicalizándolos, por el anarquismo. Sin embargo, el declive de buena parte del legado de la Ilustración se acentuó rápidamente a partir del momento en que se fue constituyendo en el ámbito de la filosofía una orientación que rompía la hegemonía del estructuralismo en Francia y que, aunque siendo relativamente diversa, quedó amalgamada bajo el nombre de postestructuralismo.

El postestructuralismo, acompañado hasta cierto punto en su labor deconstructiva por un sector del neopragmatismo, encabezado por el filósofo Richard Rorty, acertó a expresar las críticas contra determinados supuestos de la Ilustración y de la Modernidad: puso en jaque los principios vehiculados por sus grandes relatos y se mostró corrosivamente crítico con algunos de los valores que, tras su apariencia positiva, escondían aspectos insostenibles bien contrarios a lo que pretendían favorecer.

Los agruparemos en tres grandes bloques. Vamos a ver algunos de ellos especialmente relevantes por la presencia que tuvieron en el anarquismo anterior a la segunda mitad del siglo

xx

y que se prolongaron en su andadura por esa segunda mitad, sin acabar de desaparecer del todo en los albores del presente siglo.

En un primer bloque figuran los valores y los supuestos relacionados con cuestiones tales como la centralidad del sujeto, la perspectiva de la emancipación, la naturaleza humana y los procesos de subjetivación/desubjetivación, sin olvidar el esencialismo que recorre ese conjunto de elementos y cuya crítica lleva a una reconsideración de la importancia que reviste la práctica.

Tras la crítica postestructuralista, ya no era de recibo en las postrimerías del siglo

la creencia ilustrada en la centralidad de un sujeto, que sería autónomo, soberano, autoconsciente, transparente a sí mismo y guiado por la razón, si no estuviese alienado y oprimido.

La quiebra de esa creencia arrastró con ella el proyecto de lograr la emancipación del sujeto, es decir, la liberación de aquello supuestamente natural que yacería por debajo de la opresión y de la alienación, y que constituiría el auténtico yo, arraigado en una universal naturaleza humana.

Ese proyecto emancipador, propio del humanismo ilustrado, ha marcado buena parte del anarquismo clásico, reacio a entender que carece de sentido pretender emancipar lo que está ya constituido por aquello mismo de lo cual se pretende emancipar, es decir, por las relaciones de poder que conforman la sociedad.

Por supuesto, el abandono de ese proyecto no anulaba el anhelo anarquista por la emancipación, pero sí lo resignificaba en términos de un proceso de autocreación del sujeto, para que este, mediante el desarrollo de prácticas de desubjetivación, dejase de ser lo que la alienación y la opresión le han hecho ser y devenga otro, sin que una ilusoria naturaleza humana le dicte cómo debería ser.

Como argumentaba Saul Newman, uno de los principales promotores del postanarquismo, entre los mayores efectos perversos de la ideología de la Ilustración y de sus presupuestos humanistas figura la de haber conseguido construir subjetividades que se perciben a sí mismas como dotadas de una esencia que se encontraría reprimida por la acción de determinadas circunstancias externas. En efecto, esa percepción orienta la lucha contra el poder en una dirección que, paradójicamente, lo refuerza, ya que luchar para liberar nuestra esencia de lo que la reprime es querer liberar una entidad que, de hecho, está ya constituida por el poder. En lugar de escudriñar las huellas dejadas por sus intervenciones, las asumimos como ajenas a este y preexistentes a su acción. Eso conduce, en definitiva, a abrir la puerta a los efectos normalizadores que produce la creencia en una naturaleza humana que subyacería, desde siempre y para siempre, en las diversas apariencias culturales e históricas tomadas por los seres humanos.

En efecto, si existe una naturaleza humana y si pretendemos ser reconocidos, y reconocernos a nosotros mismos como seres humanos, debemos procurar conformarnos a las características que la definen y

a las normas que la configuran, sin que nadie aparentemente nos lo imponga. Valga insistir, por lo tanto, que la creencia en la existencia de una naturaleza humana tiene efectos normalizadores.

Una de las conclusiones que se pueden extraer del postestructuralismo es que entender el mundo y cambiarlo es, ante todo, una cuestión de práctica, coincidiendo en esto con el anarquismo. Sin duda es cierto que el anarquismo siempre ha concedido gran importancia a las prácticas, presentándose, no como un cuerpo doctrinal del cual brotarían ulteriormente ciertas formas de acción y comportamiento, sino como el conjunto teórico resultante de los principios alumbrados en el desarrollo de estas.

Sin embargo, esa importancia aún se incrementó mucho más a partir del momento en que el postestructuralismo mostró que la teoría —es decir, las ideas y sus criterios de aceptabilidad—, resultan de las prácticas contingentes que las construyen, y que son estas las que es preciso analizar si se quiere entender lo que han producido. En efecto, aquello que las prácticas generan no existe en sí mismo, sino que resulta de estas, y eso vale también para las tesis del anarquismo, que solo existen mediante las prácticas que las hacen ser, lo cual redunda en la importancia que hay que concederles.

En un segundo bloque figura la crítica de la perspectiva totalizante que subyace en el concepto de revolución.

Partiendo de su valorización de lo múltiple y lo diverso, una de las influencias del postestructuralismo sobre el anarquismo consistió en distanciarlo de los presupuestos totalizantes que le llevaban a pretender incidir sobre la totalidad de la sociedad y a formular propuestas organizativas para el conjunto de esta. De rebote, esa crítica de la perspectiva totalizante ponía en cuestión el imaginario revolucionario clásico que implicaba la idea de una transformación de la totalidad de la sociedad y su reorganización global.

La renuncia a la pretensión de incidir sobre toda la sociedad —lo cual, dicho sea de paso, requeriría unos recursos de parecida magnitud y, sobre todo, de similar naturaleza a los que utiliza el propio sistema establecido— impulsó a procurar multiplicar los focos de resistencia en el tejido social, dejando de elaborar planteamientos estratégicos formulados en términos de proyectos globales, para adoptar, en su lugar, planteamientos tácticos, orientados hacia la realización de intervenciones dispersas sobre objetivos concretos y heterogéneos, pero sin dejar de cuestionar la globalidad del sistema social instituido y de anhelar otra sociedad.

Por decirlo de alguna manera —aunque sea un barbarismo—, frente a la tentación totalizante, se trataba de impulsar una disposición pluralizante. Por ejemplo, se trataba de pensar la revolución sin un sujeto revolucionario, que, si antes estaba representado por el proletariado, ahora se había dispersado en múltiples sujetos, entre los cuales ninguno prevalecía sobre los demás ni podía proclamarse como el sujeto principal.

Eso no suponía renunciar a la revolución, sino resignificar su concepto, ni tampoco abandonar el insustituible deseo de revolución, que constituye una de las señas de identidad del anarquismo y que no puede dejar de acompañarlo. Pero, ¡cuidado!, irrenunciable deseo de revolución y no proyecto ni programa de revolución.

Después del abandono de las perspectivas totalizantes, la revolución dejó de ser lo que estaba por venir algún día, afectando a la sociedad como totalidad, para abrazar lo que acontece en el día a día de las múltiples luchas libertarias situadas en el presente y acometerlas con un carácter eminentemente plural. Eso explica, en parte, la propensión por parte del anarquismo de la segunda mitad del siglo xx a construir espacios sin dominación donde poder desarrollar una vida tan antiautoritaria como sea posible, elaborar iniciativas colectivas de carácter libertario y articular luchas focalizadas sobre objetivos concretos, en lugar de adoptar modelos organizativos de alcance general para llevar a cabo proyectos globales. Esa tónica explica la proliferación de centros sociales okupados y autogestionados en la última mitad del siglo, como aproximativa reminiscencia, con notables diferencias por supuesto, de los ateneos libertarios en los años veinte y treinta del siglo pasado.

La focalización sobre el presente —dejando en un segundo plano o, incluso, eliminando la fascinación por esa gran revolución totalmente inexistente, puesto que invariablemente se ubicaba en el futuro— agudizó la preocupación ética que siempre acompañó al anarquismo, por recurrir a unos medios que no contradijeran los fines perseguidos ni vulnerararan los valores asumidos. Se instaló de esa forma una exigencia de desarrollar políticas prefigurativas que no solo estuviesen en consonancia con esos fines y valores, sino que los trajesen al presente, incorporándolos en las acciones desarrolladas y en las construcciones de espacios y realidades alternativas.

Finalmente, un tercer bloque remite a la necesaria reconceptualización del poder.

El postestructuralismo también ejerció cierta influencia sobre el

anarquismo, induciendo, sobre todo en su modalidad postanarquista que luego veremos, una imprescindible reconceptualización del poder, que pasa por dejar de esencializarlo. En la línea desarrollada por Michel Foucault, se trata de sustituir una visión monolítica y uniforme del poder por un reconocimiento de su carácter polifacético y polimorfo, ya que, además de sus efectos constrictivos, sancionadores y limitadores, también presenta una vertiente productiva extremadamente fértil y una capacidad normalizadora enormemente eficaz.

Por otra parte, contra la idea de que el poder se ubica exclusivamente en las cúspides de las pirámides y que se concentra en los grandes dispositivos de dominación, desde donde irradia a toda la sociedad, es preciso considerar su omnipresencia en el tejido social, así como la bidireccionalidad de su flujo, que es, a la vez, ascendente y descendente, y que circula por todos los ámbitos de la sociedad. Resulta también que la estrecha vinculación entre el poder y la resistencia constituye una premisa que, afortunadamente, el anarquismo está asumiendo poco a poco, reconociendo que allí donde hay poder también hay resistencia y que allí donde hay resistencia es porque hay poder. Lo mismo ocurre con la relación entre el poder y la libertad, por mucho que el anarquismo clásico haya pretendido contemplar tan solo una relación de mutua exclusión entre esas dos entidades.

Esa reconceptualización del poder apunta a las formas subrepticias y solapadas que marcan los procesos de subjetivación y de discriminación mediante. Por ejemplo, la tipificación de identidades presentadas como naturales y acompañadas de una serie de prescripciones conductuales sometidas a la presión de la mirada pública normalizadora, y a sanciones y discriminaciones en caso de desviación e incumplimiento.

En la medida en que, como antes he dicho, allí donde hay poder hay resistencia, ese ejercicio de poder orientado, sobre todo al ámbito de las identidades y de los roles sexogenéricos, no podía sino suscitar una fuerte reacción de los sectores más directamente discriminados, originando un potente movimiento de concienciación y de lucha contra la heteroandrocracia impulsado por los feminismos y por los colectivos LGTBIQ+.

En el ámbito del anarquismo, el tradicional compromiso con los planteamientos feministas —no siempre exento de sesgos sexistas y patriarcales, todo hay que decirlo— se agudizó de forma espectacular e impregnó todas las corrientes anarquistas de finales del siglo, dando

nacimiento a la pujante corriente anarkafeminista y del anarquismo queer. Así mismo, los planteamientos interseccionalistas fueron influenciando parte del anarquismo en esas últimas décadas del siglo, trayendo como consecuencia indirecta un debilitamiento de la visión eurocentrista que lo caracterizaba en alguna medida.

## 2.3. Mayo del 68 y los inicios

## de un anarquismo extramuros

La revuelta de Mayo del 68 fue un acontecimiento en el pleno sentido de la palabra y, por lo tanto, fue estrictamente imprevisible, sorprendió a todo el mundo. Nadie lo preparó, ni siquiera pensó que algo parecido pudiera ocurrir. No siguió ningún plan, ninguna hoja de ruta, simplemente se fue configurando durante su propia marcha.

Sin embargo, al no haber sobrevenido al final del recorrido la revolución, entendida como un cambio de régimen político que deseaban algunos de sus participantes, mucho se escribió acerca del fracaso de Mayo del 68, sin percatarse de que, en tanto que era un acontecimiento, su único fracaso hubiera consistido en no haberse producido. Solo queda, pues, el gran e incontrovertible éxito de que haya tenido lugar.

Mayo del 68 ha quedado en la memoria colectiva como un evento en el que resonaban claros acentos libertarios. Sin embargo, el anarquismo —totalmente esquelético en aquel momento, si bien se volcó con entusiasmo en el acontecimiento y tuvo la suerte de contar en sus filas con una de las figuras más emblemáticas del movimiento — no tenía la envergadura suficiente para incidir realmente en la situación, ni mucho menos para imprimirle esa tonalidad libertaria que lo caracterizó.

Lo que ocurrió fue que surgieron por doquier iniciativas espontáneas para organizar espacios de lucha, lugares de debates, autoorganización de medios de abastecimiento para los huelguistas, redes de intercambio de productos, una plétora de comités de acción en los barrios, en los lugares de trabajo e, incluso, en los gremios, tales como, por ejemplo, el de los escritores. En suma, la emergencia de modos de organización horizontales, de prácticas de acción directa, de funcionamientos asamblearios sin instancias dirigentes. Un conjunto de prácticas colectivas que reinventaban principios libertarios desde su propio desarrollo, sin haberlos buscado en los textos de la tradición anarquista.

Se creó así una suerte de anarquismo extramuros, nacido fuera de los

recintos propiamente anarquistas y sin sus señas formales de identidad, que, como veremos más adelante, surgió nuevamente con especial envergadura en los últimos años del siglo xx y primeros del siglo actual. Ese anarquismo extramuros, reacio a dejarse encerrar en etiquetas identitarias, aunque fuesen de signo libertario, facilitó, precisamente por esa distancia con las inercias identitarias, el establecimiento de lazos con tradiciones de lucha ajenas, pero no opuestas, al anarquismo, propiciando cierto mestizaje en lo teórico y ciertas confluencias en las prácticas entre planteamientos subversivos de diversos colores. A esa interacción entre tradiciones distintas contribuyeron, sin duda, a finales de los años 90 del siglo xx y principios de este siglo, los desplazamientos multitudinarios para participar en las luchas locales y mundializadas.

En definitiva, Mayo del 68 volvió a situar en el escenario sociopolítico los planteamientos anarquistas, etiquetados o no como tales, y promovió en los años posteriores una forma abierta de anarquismo que inyectó cierta renovación en sus presupuestos clásicos. Se agudizó de esa forma la crítica a los planteamientos vanguardistas, que, si bien siempre estuvo presente en el anarquismo, no tenía la contundencia que le imprimió Mayo del 68, con el acento que puso sobre la autonomía de las luchas y la espontaneidad de las movilizaciones. Eso focalizaba la atención sobre los efectos contraproducentes para la lucha subversiva de las grandes estructuras organizativas, sus proclividades a querer dirigir y controlar las luchas, así como su papel desactivador de las revueltas en muchas ocasiones. Las consecuencias de esa nueva sensibilidad intensamente antivanguardista irradiaron más allá de la esfera libertaria y afectaron a los planteamientos de buena parte de las formaciones políticas de extrema izquierda, que tuvieron que suavizar sus presupuestos de carácter leninista integrando cierto contenido libertario en sus estructuras y sus prácticas.

Años más tarde, la onda de Mayo del 68 favoreció, al decir de sus propios creadores, que el postanarquismo pudiese tomar forma.

## 2.4. El postanarquismo

Influenciados por el postestructuralismo y reivindicándose como herederos del legado de Mayo del 68 y de sus efectos sobre el anarquismo, una serie de pensadores de sensibilidad libertaria, involucrados a veces en la militancia anarquista, fueron desarrollando, a finales del siglo

xx

, planteamientos renovadores del anarquismo que se conocieron bajo el nombre de postanarquismo.

De hecho, el término postanarquismo apareció en 1987 en un texto firmado con el seudónimo Hakim Bey. Sin embargo, ese texto, aunque lanzaba el nombre, no desarrollaba ningún planteamiento acorde con lo que acabaría siendo el postanarquismo. En efecto, este encontró su primera formulación en un libro publicado en 1994 por Todd May, cuyo título, La filosofía política del anarquismo postestructuralista, ya enunciaba claramente lo que constituiría una de las dimensiones esenciales del postanarquismo, a saber, la incorporación en el seno del anarquismo de importantes elementos conceptuales tomados del postestructuralismo.

Algunos años más tarde, mientras los ecos de la gran manifestación de 1999 en Seattle todavía resonaban con fuerza, dando testimonio de un resurgimiento del anarquismo en forma de ese anarquismo extramuros que antes he mencionado, otro libro, que tampoco llevaba en su título el término postanarquismo, retomaba, en parte, la argumentación teórica de Todd May. Esa obra, publicada en 2001 por Saul Newman, se titula De Bakunin a Lacan: el antiautoritarismo y la dislocación del poder. El libro finaliza con un capítulo que convoca, textualmente, a avanzar hacia una política postanarquista construida con los instrumentos elaborados por el postestructuralismo. Quedaba claro que la idea era la de una hibridación del anarquismo y del postestructuralismo, o la de la incorporación de conceptos postestructuralistas en el seno del anarquismo, o el injerto del postestructuralismo en el anarquismo.

Para acabar de ubicar el postanarquismo, puede resultar útil recordar lo que dice Saul Newman, sin duda el principal teórico del

postanarquismo: «No se trata de sustituir el anarquismo por el postanarquismo, sino de volver a pensar el anarquismo a la luz del postestructuralismo. El prefijo post no significa 'después' o 'más allá', sino trabajar en los límites de la conceptualización anarquista para radicalizarla, revisarla y renovarla».

Esa preocupación por la renovación se vio parcialmente obstaculizada por las propias connotaciones de la denominación elegida para presentar la propuesta planteada, ya que el término postanarquismo despertaba en buena parte del anarquismo el temor a que se estuviese proponiendo un abandono total de la tradición anarquista, de sus logros y de su rico bagaje histórico. Fue, en parte, para desactivar esas comprensibles reticencias por lo que me pareció mucho más oportuno y eficaz recurrir al término neoanarquismo para denominar el tipo de anarquismo actualizado y renovado que se acercaba a las propuestas del anarquismo postestructuralista. Sin embargo, esa denominación no acabó de prosperar.

Tanto la extracción universitaria de los proponentes del anarquismo postestructuralista como el auge y la difusión social del anarquismo a partir de la última década del siglo xx, junto al declive de la hegemonía marxista, han suscitado un creciente interés académico por el anarquismo, cosa sin duda positiva pero no exenta de riesgos de fagocitación y domesticación de ideas y prácticas por parte de la academia e instituciones culturales.

En definitiva, si lo comparamos con el que prevalecía desde su constitución hasta finales de los años sesenta del siglo xx, el anarquismo de finales de ese siglo presenta notables diferencias con el anterior, aunque manteniendo una claras líneas de continuidad. Mi sentimiento es que esas diferencias se han acentuado en las primeras décadas del siglo xxi y que, al compás de los cambios experimentados por la sociedad en esas décadas, conviene examinar en los siguientes capítulos el eventual tránsito emprendido hacia un anarquismo no fundacional.

# 3. Aproximaciones al concepto de anarquismo no fundacional

Bien podría ser que el anarquismo no fundacional solo sea una fantasía de mi imaginación, sin embargo hablaré de él aquí como si realmente existiera. Si me permito esa libertad es porque estoy convencido de que, aunque solo sea de forma embrionaria, ya apunta más o menos tímidamente bajo la alfombra de hojas muertas que cubre nuestros deseos de revolución y los mantiene vivos. Esa convicción bebe también de fuentes que no son solo las de los deseos y las elucubraciones, sino que brotan de la realidad de las luchas actuales, de los productos del pensamiento político crítico y de las condiciones materiales de nuestra existencia.

Esa convicción es lo suficientemente intensa como para que mi discurso adquiera a veces tonos asertivos, que parecen olvidar el carácter todavía hipotético de este anarquismo. Por momentos me erijo incluso en una especie de portavoz del anarquismo no fundacional, diciendo que afirma, apoya, se opone..., cuando ni siquiera está asegurada su existencia. Pero espero que me perdonéis esos excesos y pongáis las cosas en su sitio, que no es otro que el de un intento inseguro de dejar fluir libremente uno de los muchos riachuelos de donde puede beber el pensamiento anarquista.

Es cierto que el anarquismo no fundacional se encuentra, por así decirlo, en fase de gestación. Sus contornos aún son algo borrosos y son necesarios más debates, más reflexiones y, sobre todo, más experiencias prácticas para que se vaya perfilando con mayor precisión; pero no hay excesiva prisa, porque el periodo histórico en el que este puede adquirir una importancia notable, consolidarse y expandirse con fuerza corresponde, a mi entender, al que se abre con esta tercera década del siglo xxi.

Por supuesto, ese anarquismo no surge ahora repentinamente, como por generación espontánea. Proviene de unos antecedentes que remiten a las aportaciones del pensamiento crítico a lo largo de las últimas décadas del siglo xx, así como de los cambios que se han venido produciendo a lo largo de ese tiempo en el campo de las tecnologías y en la esfera de las condiciones materiales de existencia.

Eso significa que, para entender la concepción no fundacional del anarquismo, hay que tomar en consideración dos conjuntos de factores determinantes constituidos, por una parte, por la esfera material, y por otra, por la esfera simbólica, aunque esas dos esferas ni son totalmente independientes la una de la otra, ni son nombradas de forma totalmente satisfactoria por los términos que empleo.

El primer conjunto está formado por el contexto a la vez tecnológico, económico, social y político en el que se desarrolla nuestra vida cotidiana, y que define nuestras actuales condiciones materiales de existencia. Obviamente, ese primer conjunto no surge de la nada, sino que procede, como ya he dicho, de unos cambios que se pueden rastrear a lo largo de las últimas décadas. Con todo, sin menospreciar la importancia de conocer esos antecedentes, son las presentes características de ese conjunto las que hacen factible la conceptualización de un anarquismo no fundacional, a la vez que posibilitan su encaje en la realidad actual.

En este capítulo tan solo voy a aludir de pasada a ese primer conjunto, reservando para el siguiente su exposición más detallada. Dedicaré aquí toda la atención al segundo conjunto, que procede de los desarrollos que se han producido estas últimas décadas en el ámbito del pensamiento crítico y que permiten esbozar hoy los lineamientos de un anarquismo no fundacional.

De hecho, el anarquismo no fundacional integra buena parte de los presupuestos que caracterizan al anarquismo influenciado por el postestructuralismo, por lo que no voy a insistir nuevamente en las características que ya he expuesto en el capítulo anterior, tales como, entre otras, el antiesencialismo, la perspectiva no totalizante, o la crítica al universalismo, y de forma más general, la crítica a buena parte de la ideología de la Ilustración. Esos supuestos forman parte del anarquismo no fundacional, pero este agrega unos elementos que lo diferencian del llamado postanarquismo o anarquismo postestructuralista.

Antes que nada, quizás valga la pena precisar que el concepto no fundacional no es equivalente al de postfundacional, aunque ambos remiten a la crisis de las fundaciones que se ha ido agudizando a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. Esa crisis de las fundaciones dio lugar a un proceso similar al que acompañó en la época de la Ilustración a una crisis de la trascendencia, que se estancó en una secularización a medias porque nunca culminó la destitución de Dios que pretendía llevar a cabo. El decreto que anunciaba la muerte de Dios lo resucitaba, de hecho, bajo la forma de múltiples figuras

sustitutorias, los dobles de Dios, que ya no remitían a la esfera transcendental de la divinidad, pero cumplían parecidas funciones, sustrayendo al ámbito de las valoraciones y de las decisiones simplemente humanas un conjunto de cuestiones que se remitían a un metanivel suprahumano y suprahistórico.

En efecto, una vez admitida la ausencia de fundaciones últimas sobre las cuales asentar firmemente nuestros principios y los criterios de la racionalidad, se dejó inconclusa la resolución de la crisis reproduciendo el fundacionalismo en una figura sustitutoria denominada postfundacionalismo, que relativizaba las fundaciones presentándolas como siendo simplemente contingentes. Se aceptaba de esa forma que carecían de certeza absoluta y que estaban desprovistas de una inquebrantable estabilidad, es decir, que eran susceptibles de variaciones más o menos importantes según los contextos; al mismo tiempo, se consideraba que era necesario aceptarlas y confiar en ellas para que nuestra existencia se pudiera desarrollar sin demasiados escollos.

El postfundacionalismo, desarrollado entre otros por el teórico del populismo de izquierdas Ernesto Laclau, tuvo —y sigue teniendo— un papel relevante en el área marxista, más concretamente en la variante conocida como postmarxismo. Ese concepto también encontró cierto eco en pensadoras de la teoría queer, tales como Judith Butler, quien se posicionó en contra del antifundacionalismo abogando por la necesidad de aceptar unas fundaciones de carácter contingente.

Por su parte, los diversos anarquismos permanecieron totalmente al margen de la ola postfundacional, aunque el mutuo entronque del postanarquismo y del postfundacionalismo con las teorizaciones postestructuralistas hizo que se pudiesen percibir algunas resonancias postfundacionalistas en el pensamiento de los principales teóricos del postanarquismo, tales como, por ejemplo, Saul Newman.

Para no hacer lo mismo que el postfundacionalismo y no dejar a medias la crisis de las fundaciones, como ocurrió con la crisis de la trascendencia divina, es necesario explorar la salida radical de esa crisis articulando un pensamiento no fundacional.

Abriendo un pequeño inciso, precisemos que ese tipo de pensamiento recibió un impulso decisivo por parte del filósofo Reiner Schürmann, quien tuvo el ingenio de emprender la lectura de la obra de Heidegger en el orden cronológico inverso en el que fue escrita, de lo que dio cuenta en su indispensable libro Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir, publicado en 1982.

Fruto de esa lectura, Schürmann, según sus propias palabras, llevó a Heidegger hacia un punto al que este nunca hubiese querido ir y profundizó, por su parte, en el concepto de anarquía ontológica. El trabajo de Schürmann agudizó muy probablemente el interés por ese concepto de algunos de los filósofos y filósofas más importantes, como se puede comprobar en el libro publicado por Catherine Malabou en 2022, Au voleur! Anarchisme et philosophie, que repasa las reflexiones del propio Schürmann, Foucault, Levinas, Agamben, Derrida y Rancière.

Ahora bien, cerrando este inciso, es obvio que, si las fundaciones entraron en crisis, es porque existían y, por lo tanto, es menester precisar en qué consistían, de dónde provenían y cuáles eran sus efectos.

### 3.1. Arkhé y anarkhé

Se dice que el término anarkhé, antónimo del vocablo griego arkhé, usado para designar el poder, fue utilizado por Homero —quizás por primera vez— para referirse a un grupo armado carente de jefatura, es decir, en el que nadie estaba al mando. Además de evocar desorganización, por no decir desorden, falta de cohesión y menor eficacia guerrera, se definía la anarkhé de forma más general para significar la ausencia de poder, y es esa acepción la que el vocablo anarquía, procedente de anarkhé, vehiculó a su vez durante siglos. Cuando el anarquismo fue emergiendo en la época moderna como constructo teórico y como movimiento sociopolítico, fue precisamente esa referencia a la ausencia de poder la que quedó incorporada en la reivindicación y la conceptualización de la anarquía.

Sin embargo, el anarquismo no fundacional recoge una segunda acepción, que matiza el sentido del sintagma ausencia de poder y lo complementa con otro significado del término arkhé: el que remite a los principios supremos que constituyen las propias fundaciones del mundo. Para entender ese segundo significado es preciso remontarse a la época en la que la filosofía griega estableció la necesidad de referir y remitir el mundo a un principio primero explicativo que permitiese entender su constitución: el fuego, dijeron unos; el agua, dijeron otros; la tierra, especificaron unos terceros, y algunos combinaron incluso más de un principio. En ese contexto, Aristóteles estableció, por su parte, lo uno como gran principio fundacional frente a la inquietante versatilidad de lo múltiple que no se deja apresar fácilmente por el pensamiento si no es reducido de alguna forma a lo uno.

Pero, además de ser el principio primero y supremo, el arkhé es también, según Aristóteles, precisamente por ser primero, por situarse al inicio, lo que subordina todo aquello que le sucede. Así que lo que hace el arkhé, en tanto que principio primero hegemónico, es poner bajo su mando todo lo que viene después de él.

Es el hecho de que exista un principio primero lo que, según Aristóteles, nos protegería del enorme peligro que representaría la anarkhé para cualquier sociedad. Porque la ausencia de arkhé, la falta de un principio soberano dotado de poder, daría rienda suelta a la incontrolable e ingobernable proliferación de lo múltiple. La anarkhé

es, por lo tanto, la situación resultante de la ausencia de un principio que instaure de facto una cadena de mando, una jerarquía sin la cual imperaría el desorden. El arkhé es por lo tanto principio supremo y poder, simultáneamente.

El problema es que el anarquismo político solo contempló una de las dos caras de esa entidad bifronte que es el arkhé, se centró en la cara que representaba el poder —el kratos—, ignorando la otra cara representada por el principio fundacional. Interpretó la anarquía como una lucha contra el kratos, un combate en pro de su erradicación y, por lo tanto, un proceso orientado a conseguir la ausencia de poder. Sin embargo, no entendió que también debía ser ausencia de un principio fundacional último y soberano, porque este constituye una fuente inevitable de efectos de poder. Con lo cual, el anarquismo político tan solo sustituyó el principio soberano que acompaña toda metafísica por el principio de razón, dejando intacta la exigencia de que siempre debe haber un principio rector. En definitiva, el anarquismo político no altera la lógica propia del arkhé y se limita a sustituir un principio por otro considerado más adecuado.

Nos equivocaríamos al pensar que esa sustitución es positiva siempre que el principio alternativo sea bueno o, por lo menos, mejor que el principio eliminado. Nos equivocaríamos porque resulta que es el hecho mismo de instaurar un principio soberano lo que engendra efectos de sumisión y de dominación al implantar un dispositivo de poder, sea cual sea el principio que se establezca.

Parece bastante obvio que, al estar atrapado en el arkhé —que, lo repito, es principio y poder simultáneamente—, el anarquismo fundacional está abocado a convertirse, tarde o temprano, en fuente de dominación. Pero ¿qué ocurre si, atendiendo a los argumentos del anarquismo no fundacional, el anarquismo renuncia al arkhé, desvaneciendo así el suelo fundacional sobre el cual descansa? ¿Qué sentido puede tener un anarquismo carente de fundaciones y de principios que lo guíen?

Es precisamente la respuesta a esa pregunta, lo que el anarquismo no fundacional procura articular partiendo del concepto del a priori práctico, por una parte, y al énfasis puesto sobre la resistencia, por otra.

### 3.2. El a priori práctico

Antes de la crisis de las fundaciones se tenía la certeza de que la teoría, que es donde radicaban los principios, estaba plenamente habilitada para trazar el rumbo de la práctica y que esta debía someterse con docilidad a sus indicaciones. Sin embargo, la lenta deconstrucción y destrucción de la metafísica nacida en Grecia, pero ajustada luego por los credos propios de las diversas épocas históricas por las que transcurrió Occidente, hizo aflorar el carácter totalmente ilusorio de las supuestas fundaciones sobre las cuales se sostenía la teoría.

Así, con la crisis de las fundaciones se quebró la prevalencia de la teoría sobre la práctica, porque, si los principios carecen de fundaciones mínimamente seguras que garanticen su validez por encima de las vicisitudes coyunturales del transcurso sociohistórico y de las variaciones culturales, estos pierden ipso facto toda legitimidad para orientar las prácticas y dejan de poder ostentar cualquier privilegio para situarse por encima de ellas.

Está claro que, huérfana de todo principio fundacional, carente de arkhé, la praxis humana, que ya no puede recurrir a las luces de la teoría para orientarse, solo puede fundamentarse sobre sí misma, sin posibilidad de acudir a ningún principio externo, a ningún principio que no emane directamente de lo que las propias prácticas crean y desarrollan en cada situación particular.

Al reconocerse en la ausencia de arkhé, la anarquía no puede sino suscribir el a priori práctico y afirmar que es la práctica la que, a partir de ella misma, elabora su propia justificación y construye sus propios principios, sin delegar esa tarea al cielo donde habita la teoría. El resultado es, por lo tanto, que esos principios resultarán ser tan múltiples como la propia multiplicidad de las situaciones vividas y de las prácticas que las conforman, sin que ningún arkhé los reduzca a la unidad.

Eso implica que los criterios para actuar y para pensar solo pueden provenir de las situaciones y de las prácticas de la propia vida cotidiana, y están, por lo tanto, íntimamente ligados a nuestro modo de vida. Dicho con otras palabras, es nuestro modo de vida el que nos proporciona los principios, lo que significa que, para pensar de forma

distinta a como las instituciones sociales nos inculcan, es necesario vivir y actuar de modo diferente al que está establecido.

Eso parece contradecir la perentoria exigencia anarquista de que las prácticas estuviesen guiadas por firmes principios y que, de alguna forma, debían prefigurarlos. En efecto, ¿por qué desarrollar prácticas de lucha contra la dominación si no hay ningún principio que lo requiera? ¿Por qué no reproducir la dominación si las prácticas de lucha no están conminadas a prefigurar los fines que persiguen y a estar en consonancia con los principios que las animan?

Sin embargo, dejar que sean las prácticas las que se desarrollen, sin apelar a unos principios que las dirijan, no contradice en absoluto la exigencia anarquista de luchar contra la dominación. Basta para convencerse de ello con recordar, una vez más, que el anarquismo no es una entelequia construida en el reino de los cielos, en la esfera de la pura abstracción y en el mundo de la imaginación, sino que aparece y se desarrolla en un mundo compuesto por unas características bien determinadas. Resulta que, como bien sabemos, ese mundo está constituido, entre otras cosas, por múltiples relaciones de dominación. El anarquismo nace precisamente en el seno de las prácticas de lucha contra la dominación, siendo, literalmente, lo que se opone a la propia lógica de la dominación. Se entiende, por lo tanto, que para el anarquismo la lucha contra la dominación surja de sus propias prácticas, sin que sea necesario que ningún principio exterior a estas se lo encomiende.

Pero, además de oponerse a la dominación, ¿por qué negarse también a reproducir la dominación en el proceso mismo de luchar contra ella si no hay ningún principio fundamental que así lo exija? Pues, simplemente, porque, si el anarquismo engendrase aquello a lo que se opone, entonces debería luchar contra lo que engendra aquello a lo que se opone, y eso quiere decir luchar contra sí mismo, es decir, autodestruirse de forma sistemática, lo cual es un sinsentido.

Es, precisamente, la exigencia de no reproducir aquello que se combate la que plantea la necesidad de repensar el anarquismo fundacional desde la anarquía ontológica y el anarquismo no fundacional.

Para complicar un poco más las cosas, precisemos que el anarquismo no fundacional no implica simplemente la carencia de principios rectores, sino también la ausencia de finalidades cuya consecución guíe las prácticas. En efecto, se trata de proceder sin la autoridad de los principios primeros, pero también en ausencia de telos, es decir,

sin supeditar las prácticas a la exigencia de alcanzar determinados objetivos definidos desde fuera de esas prácticas. En el plano político, la persecución de determinados objetivos de carácter general conduce a la necesidad de elaborar estrategias para alcanzarlos, y eso implica proyectar sobre las prácticas de lucha algo que ha sido elaborado desde fuera de ellas, cercenando la autonomía de quienes las desarrollan. El vanguardismo y sus múltiples efectos de poder forman parte de la teleocracia propia del anarquismo fundacional.

El anarquismo no fundacional no es solo —perdón por los siguientes palabros— una suerte de antiprincipiocracia, sino que es, también, una antiteleocracia.

Las prácticas deben responder únicamente a las solicitaciones de las situaciones particulares en las que se desarrollan, ajenas a cualquier determinación externa a la propia situación, tanto si se trata de principios como si se trata de finalidades asignadas a la acción. Dicho sin rodeos, se trata de vivir y de actuar sin un por qué y sin un para qué que no sean inmanentes a la propia situación, y por lo tanto, tan mutables, múltiples y contingentes como lo sean las propias situaciones.

Al renunciar a cualquier proyecto de dirigir la sociedad hacia un determinado fin y ejercer, para ello, un poder suficientemente eficaz para conseguirlo, se abre la necesaria condición de quedar libres del propio deseo de poder que acompaña nuestras subjetividades, debido a la manera en que vienen siendo construidas desde tiempos inmemoriales.

El a priori práctico, es decir, la primacía que el anarquismo no fundacional otorga a la práctica, encuentra otra ilustración en el concepto de anarqueología tal y como lo elaboró Michel Foucault. Este, tomando el poder como ejemplo, explica que, en lugar de seguir el camino ideológico clásico, que consiste en intentar comprender su naturaleza y establecer, a partir de la idea que de él nos formamos, si es bueno o malo, necesario o superfluo, y si debemos o no luchar en su contra, se trata más bien de implementar prácticas para liberarnos de él, en lugar de darlo por inherente a nuestra condición social. Y es, en el propio desarrollo de esas prácticas, donde podremos identificar los efectos que produce en las personas que somos y desligarnos de su dominio.

De forma más general, la anarqueología consiste en renunciar a la idea de que existen universales —ya sea el poder u otras entidades—, y que hay que partir de ellos, de lo que son en su esencia, para aprehender

su realidad y los efectos que producen, sustituyéndola por la idea de que hay que ir directamente a las prácticas que sustentan esos supuestos universales tomándolos en su singularidad histórica, desprovistos por tanto de toda necesidad, y ver concretamente cómo se construyeron, cómo funcionan y qué efectos producen.

Lo que se está produciendo en el seno del movimiento anarquista actual parece corroborar que el a priori práctico está ganando, poco a poco, terreno en determinados sectores, sobre todo jóvenes, donde se considera que no se trata de partir de la teoría para actuar, sino que hay que arrancar desde las prácticas concretas de las luchas contra el poder, o de las formas de vida al margen de la dominación, para extraer de ellas principios y concepciones de tipo teórico. Esos principios están desprovistos del poder coercitivo de los principios primeros, porque no se aplican desde fuera a las prácticas, dirigiéndolas, sino que nacen de forma contingente en su seno.

El filósofo Reiner Schürmann estaba en una suerte de sintonía anticipada con el ethos del nuevo anarquismo cuando abogaba por un pluralismo radical frente a la hegemonía de lo que se pretende unitario, y propagaba la desconfianza hacia aquellos principios que no surgen de las prácticas, sino que pretenden sobrepasarlas y dirigirlas.

En respaldo del a priori práctico, resulta bastante elocuente observar dos momentos de las últimas décadas que han representado tanto un notable resurgimiento como una cierta renovación del anarquismo. Corresponden, por un lado, al Mayo del 68 y sus secuelas; por otro, a Seattle 1999 y sus secuelas. En ambos casos, se trata de episodios de lucha que despliegan, inventan y hacen emerger ideas de carácter libertario a partir de prácticas que no surgen directamente de un ideario libertario preexistente, sino que responden a las prácticas de resistencia desplegadas contra ciertos dispositivos de dominación.

Otros episodios también han ilustrado ese a priori práctico y su fertilidad para hacer aflorar, independientemente de los idearios libertarios, algunos presupuestos políticos de corte libertario que se manifiestan bajo unas formas organizativas horizontales, así como mediante modos de acción ajenos a las mediaciones y opuestos a los vanguardismos y a los centralismos. Encontramos esos episodios en Argentina en 2001 (¡Que se vayan todos!), en Génova en 2001 (Contracumbre contra el G8), en Barcelona en 2002 (Contra la Europa del Capital) o, más recientemente, Notre-Dame-des-Landes en 2011, Chalecos Amarillos en 2018, estallido social en Chile en 2019-2020, Les Soulèvements de la Terre en 2023, etc.

### 3.3. La primacía de la resistencia

En una magnifica tesis doctoral referenciada en la bibliografía, Derek C. Barnett sostiene que la principal lógica del anarquismo es que allí donde hay poder también hay necesariamente resistencia.

Eso encaja perfectamente en la analítica del poder elaborada por Michel Foucault, que ilustra el enfrentamiento perpetuo entre el poder y la resistencia, presentados como dos elementos que, lejos de ser independientes el uno del otro, se entrelazan en un espacio común. Concuerdo con Barnett en que la vinculación entre resistencia y poder adquiere un relieve particular en el caso del anarquismo, y añado que eso se hace aún más patente en el caso del anarquismo no fundacional.

En efecto, siendo la resistencia y el poder dos entidades inseparables, y siendo el anarquismo indefectiblemente una lucha contra el poder, resulta que el anarquismo no puede ser anterior a las formas de poder contra las cuales lucha, sino que se define ante todo y necesariamente como un dispositivo de resistencia frente a cualquier forma de poder. Es precisamente esa relación antagónica con el poder la que da cuenta de la total incompatibilidad del anarquismo con cualquier participación en lo que representa su antítesis, esa incompatibilidad anclada en el carácter nodal de la resistencia cobra todo su peso en el marco de la concepción no fundacional del anarquismo.

Para visualizar con claridad la prevalencia de la resistencia y su encaje en el anarquismo no fundacional, resulta útil acudir al contraste con una concepción fundacional del anarquismo, como es, por ejemplo, la de Murray Bookchin, quien, en línea con una tradición política que se remonta a la Grecia clásica, adelanta primero un determinado proyecto de sociedad y formula después un programa o una estrategia para alcanzarla y realizarla. Como es sabido, su teoría política plantea un contrapoder institucional, descentralizado y alternativo al Estado, donde es el pueblo quien gobierna y detenta el poder. El programa para desembocar en esa situación consiste en articular una lucha para arrebatar el poder a quienes lo detentan y distribuirlo de otra forma atendiendo a las exigencias de una mayor igualdad, equidad y horizontalidad. La expresión poder popular refleja perfectamente que se trata de una teoría del poder y no de una teoría de la resistencia.

Frente a ese tipo de planteamientos, el anarquismo no fundacional se sitúa como una teoría de la resistencia que, sin entrar en la valoración acerca de la posibilidad, o no, de una sociedad desprovista de poder, rehúye sin embargo constituirse a sí mismo como una modalidad de poder opuesta al poder vigente, promoviendo la condición de la ingobernabilidad y de la inservidumbre voluntaria como señas de identidad.

Eso implica renunciar a proyectar la forma en que la sociedad deberá organizarse y el rechazo a elaborar un programa que especifique la manera de conseguirlo, porque tal planteamiento reintroduce automáticamente el arkhé en la indispensable lucha contra el poder instituido; es más, todos los episodios desestabilizadores de estos últimos años, empezando por el Mayo del 68 y siguiendo, entre otros, con las revueltas de las plazas en 2011, o la reciente agitación en Chile, surgieron de forma no planeada, al margen de programas preparatorios de insurgencias: la insurgencia es su propio programa y constituye un performativo político que se orienta y toma sus energías en su propio caminar.

Desde el anarquismo no fundacional no se trata de diseñar nuevas formas de gobernar, aunque sean mucho más justas, sino de alentar la resistencia ante cualquier forma de gobierno que se instituya; no se trata de promover otro modelo de sociedad, sino de mantener la resistencia en el seno de cualquier modelo de sociedad, impulsando una ética de la revuelta más que una épica de la revolución. La línea definitoria del anarquismo no fundacional consiste en fomentar que las personas y los colectivos se constituyan, en toda la medida de lo posible, como ingobernables.

Si desde el anarquismo no fundacional solo se contempla la implementación de un anarquismo de resistencia que se oponga a los dispositivos de dominación que conforman la sociedad, no es por satisfacer las exigencias de unos principios que así lo estipularían desde el cielo de la teoría. No se requieren principios que susciten y orienten la resistencia porque esta se autoproduce siempre que se dan condiciones de dominación, y no constituye sino lo que responde automáticamente al ejercicio del poder. Dicho con otras palabras, la resistencia produce unos efectos antipoder que se generan en el proceso mismo del ejercicio del poder, con lo cual solo se trata de que el anarquismo aliente y refuerce esa resistencia sin necesidad de crearla ni de encabezarla.

El anarquismo no fundacional cuestiona que el anarquismo pueda ser una arma de liberación o de transformación intencional de la

sociedad. Si de verdad pretende no reproducir la dominación que la caracteriza, solo puede constituirse como agente de negación, de rechazo y de insumisión ante las exigencias de obediencia, y como dispositivo de subversión del statu quo social. La ausencia de un proyecto de transformación social no implica dejar inalterada la institución social vigente, porque la resistencia tiene efectos sobre ella y la modifica, bloqueando determinadas evoluciones posibles, neutralizando algunas de sus actuales características y perturbando el orden establecido. Aunque parezca paradójico, el anarquismo no fundacional, por más que esté desprovisto de un proyecto transformador, resulta ser profundamente transformador.

Cuando un dispositivo de dominación nos apresa y levanta un muro que constriñe nuestras posibilidades de desarrollar prácticas de libertad, la resistencia aflora necesariamente. El anarquismo no fundacional consiste precisamente en ejercitar e intensificar esa resistencia, hasta bloquear dicho dispositivo y fisurar, o incluso derribar, los muros que obstaculizan nuestro quehacer. Eso evoca muy directamente el planteamiento de Michel Foucault cuando decía en una entrevista realizada en 1975: «Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar».

Para derribar los muros no es necesario disponer de un proyecto alternativo y obrar para hacerlo triunfar; basta con resistir, tan férreamente como sea posible, la solidez granítica con que se erigen y procurar minar sus cimientos sin la menor tregua. El anarquismo no fundacional promueve una resistencia no esencialista al poder, una resistencia que no se haga en nombre de la moral, de la razón, del bien, de la humanidad, de la salvación o de la preparación de la revolución, incluso libertaria; es decir, de nada que trascienda las situaciones concretas que dan lugar a la manifestación de una resistencia. No se trata de avanzar hacia un determinado horizonte ni de obedecer a tal o cual mandato axiológico. Se trata, simplemente, de decir no a una determinada situación y de actuar para neutralizarla.

Es difícil no percibir que, en esta forma de plantear el antagonismo sociopolítico de carácter libertario, vibran algunos acordes políticos que ya resonaron hace casi dos siglos en la voz de Max Stirner. Por ello, creo que vale la pena traer a colación lo que escribió ese filósofo cuando aún no había empezado la segunda mitad del siglo xix.

### 3.4. Max Stirner, precursor del temperamento no fundacional del anarquismo

Bien mirado, no hay proclama más no fundacional que la de Stirner cuando declaró: «he basado mi causa en nada» y rechazó justificarla en nombre de cualquiera de los grandes principios que nuestra cultura presenta como fundamentales.

Cuando Max Stirner publicó en 1845 su obra magna, El único y su propiedad, aún faltaban bastantes años para que surgiera el movimiento anarquista y solo habían pasado unos pocos desde que Pierre-Joseph Proudhon diese, en 1840, un contenido positivo al vocablo anarquía, que había sido tan negativo hasta entonces para la cuasi totalidad de la gente.

Si añadimos a esas circunstancias que Stirner nunca se definió como anarquista, puede parecer abusivo enrolarlo bajo los pliegues de la anarquía ontológica, o sea, del anarquismo no fundacional. Sin embargo, no escasean los argumentos que permiten situar a Stirner como un claro precursor del anarquismo no fundacional. Entre las diversas líneas argumentales sobre las que se puede sustentar esa afirmación figuran: su análisis crítico y su virulenta denuncia de lo que califica como espectros o ideas fijas, su antiesencialismo radical que arremete contra la supuesta esencia humana que definiría al sujeto y que este debe realizar y respetar, su rechazo a lo que predetermina el quehacer y la forma de ser del individuo haciendo que persiga objetivos que son engañosos, su concepto de la insurrección contrapuesto al de revolución, etc.

En cuanto a los espectros o ideas fijas, constituyen para Stirner puras abstracciones ideológicas que han sido esencializadas, al igual que lo son las propiedades atribuidas por la religión a la divinidad, y que no solo han de ser veneradas y respetadas, sino que deben enmascarar su procedencia puramente humana. Por eso mismo aparecen como verdades incuestionables situadas fuera del ámbito deliberativo de los individuos, cuando en realidad son simples construcciones etéreas que se sostienen sobre la nada.

Entre esas ideas fijas figuran buena parte de las categorías que han sostenido la modernidad ilustrada, tales como las categorías morales propias de un humanismo que no es sino la nueva religión que

sustituye a Dios por el hombre, o como la naturaleza humana esencializada con sus correspondientes identidades subjetivas que son asumidas como propias y autodefinitorias, cuando, en realidad, nos han sido inculcadas, o como la verdad basada en las garantías ofrecidas por una razón revestida del carácter absoluto de una supuesta universalidad, etc.

Ciertamente, los espectros presentan notables diferencias con ese arkhé que el anarquismo no fundacional se afana en desmantelar. Sin embargo, también presentan importantes similitudes, tanto en cuanto a su naturaleza como a sus efectos, porque constituyen abstracciones que forjan una determinada forma de entender el mundo, a la vez que dirigen imperativamente nuestra forma de actuar. Al igual que el arkhé, los espectros subordinan los individuos al poder de unas abstracciones que radican fuera de ellos.

Las ideas fijas heredan del gran engaño religioso el carácter sagrado que acompaña sus preceptos, y que redunda en que se acepte sin reservas el mandato de obediencia que conllevan con, en caso de incumplimiento, el mismo sentimiento de culpa que debería invadirnos cuando faltamos al respeto de lo que es sagrado; sin hablar, además, del oprobio público que acompaña tal transgresión.

Lo que preocupaba a Stirner no era tanto el poder en sí mismo como las razones por las cuales aceptamos ser dominados y ejercemos activamente una servidumbre voluntaria. No se trata tanto de cuestionar el poder y sus dispositivos, como las razones por las cuales los sujetos se someten a sus dictados y no se rebelan contra ellos. Se trata, pues, de indagar las razones de la sumisión y procurar neutralizarlas.

En un tono consonante con lo que constituiría más tarde uno de los temas más importantes de la denuncia anarquista, Stirner emprendió una crítica demoledora de la forma Estado en tanto que constituye uno de los principales dispositivos de opresión, pero también lo presentó como otro espectro que extrae buena parte de su poder de nuestra propia adhesión a lo que representa. En una línea muy cercana a la que ulteriormente desarrolló Gustav Landauer, Stirner explica que, para vencer al Estado —algo imprescindible si queremos deshacernos de la opresión—, hay que derrotarlo primero en tanto que idea, porque extrae buena parte de su fuerza de nuestra propia sumisión a lo que su espectro nos dice que representa, y a la obligación que tendríamos de respetarlo. Hay que vaciar el Estado del poder de subyugación que ejerce sobre nuestras mentes, que lo arropan con un halo de autoridad que proviene, en gran medida, de la

que los sujetos le otorgan.

Esa expulsión del Estado fuera de nuestras cabezas, así como la negativa a colaborar en todo lo que pueda sostenerlo, representa la mejor manera de conseguir que un nuevo Estado no se erija sobre las cenizas del antiguo.

Ya vamos viendo que el individualismo y el egoísmo que pregonaba Stirner se encuentran bien lejos de incitar al quietismo político y al olvido de la lucha contra la dominación. Su propósito consistía, más bien, en aportar herramientas para incitarnos a actuar, para desubjetivarnos y para dejar de asumir como propios unos espectros que fomentan nuestra servidumbre voluntaria sustituyéndola por una inservidumbre voluntaria.

En palabras de Saul Newman, se trata para Stirner de desacralizar la vida y de liberarla de las categorías abstractas y teológicas en la que está atrapada, tomando para ello el camino de la insurrección.

La insurrección tal y como la concibe Stirner se asemeja a la revolución en tanto que sus efectos también modifican el ordenamiento social existente; sin embargo, se diferencia de esta en cuanto que no es la voluntad ni el proyecto de realizar dicha transformación los que la animan. La revolución entendida de forma clásica siempre consiste, finalmente, en una restauración que instala nuevas instituciones en el lugar que ocupaban las que se han derrocado.

A la inversa, la insurrección no tiene por objeto derrocar la institución política vigente. Se limita a no aceptarla, se rebela contra la opresión existente simplemente porque la considera inaceptable y se insurge contra ella, pero no porque quiera sustituirla por otra cosa bien definida, ni porque unos elevados principios le pidan eliminarla.

En esta medida la insurrección se asemeja más a una destitución del poder político que a una sustitución del poder instituido por otro diferente, y se abre, de esa forma, el espacio para el desarrollo de una política no soberanista. No busca instaurar una nueva sociedad, sino destruir lo que nos oprime, y para ello resulta fundamental desprendernos del apego a las ideas fijas.

En palabras de Valerio D'Angelo, extraídas de su magnífica tesis doctoral, también referenciada en la bibliografía, se trata de «quitar a los espectros su aura sagrada e intocable, y liberarnos de aquellas formas de subjetividad que nos mantienen encadenados a un sistema

de poder». La insurrección stirneriana no busca, según nos dice D'Angelo, otra forma de gobernabilidad, sino una manera de convertir el individuo en ingobernable. Para ello hay que liberarse de la tiranía de los principios y de las finalidades supremas, abriendo el espacio para la acción indeterminada, liberada del telos, es decir, del reino de los fines y de la racionalidad estratégica, así como de los principios rectores. En suma, se trata de negarnos a engrosar el gran consenso del asentimiento a lo que quieren los poderes.

Aunque el sujeto esté construido por los dispositivos de poder, la resistencia siempre es posible, porque, para que el poder pueda ejercerse, siempre tiene que haber alguna libertad que intentar anular. Sin embargo, la resistencia nunca puede cesar y la insurrección nunca puede alcanzar una victoria final y regresar a sus cuarteles de invierno. Esto es así porque los procesos de subjetivación son inherentes a nuestra condición de seres sociales y siempre será preciso articular líneas de fuga para escapar de lo que nos hace ser como somos, y nos hace creer, además, que esa es nuestra auténtica forma de ser, y que por eso debemos asumirla sin rechistar e, incluso, defenderla con uñas y dientes.

Es obvio que Stirner no formuló un anarquismo no fundacional, aunque anticipó incontestablemente algunos de sus supuestos; sin embargo, su reflexión no encontró ningún eco notable en la sociedad de su tiempo, sino que fue ampliamente ignorada. Por lo visto, no se trataba del tipo de análisis y de planteamiento que se correspondía con las características materiales y culturales de la sociedad de la primera mitad del siglo xix. Habrá que esperar hasta nuestros días para que esas características propicien, como lo vamos a ver en el siguiente capítulo, la formulación de ese tipo de anarquismo.

# 4. La inserción del anarquismo no fundacional en la sociedad del siglo xxi

Si, como mencioné al inicio del capítulo anterior, la esfera simbólica y la esfera material son interdependientes, es razonable conjeturar que la crisis de las fundaciones, debida a ciertas modificaciones introducidas por el pensamiento crítico contemporáneo en la esfera simbólica, guarda relación con una serie de modificaciones acontecidas en la esfera material. Sin que quepa establecer una interacción causal entre ambas fuentes de la crisis de las fundaciones, sí cabe formular la hipótesis de una clara sinergia entre ellas.

Así que, después de haber procurado rastrear las condiciones de posibilidad de la emergencia del anarquismo no fundacional en la esfera simbólica, toca ahora intentar acotar sus condiciones de posibilidad en la esfera material y poner en relación ambos conjuntos de condiciones. Ahora bien, como buena parte de dichas condiciones remiten a desarrollos de tipo tecnológico, procede comenzar explorando la delicada cuestión del ser de la técnica.

### 4.1. El ser de la técnica: un operador general de erosión de las fundaciones

La pregunta por el ser de la técnica se sitúa en el campo ontológico e interroga la propia naturaleza de la técnica. En lugar de detenerse en la consideración de los objetos o artefactos técnicos particulares, se eleva a un plano más general, preguntando por lo que todos ellos tienen en común o, mejor dicho, por lo que los conforma a todos ellos en su condición de objetos técnicos por encima de las innumerables diferencias que presentan tanto en cuanto a su modo de construcción como a las operaciones que permiten realizar o a los conocimientos que incorporan.

Lo que les caracteriza en el plano más general es que establecen una relación del hombre con el mundo, que, mediante la ideología de la razón, busca a asegurar al ser humano el pleno dominio de sus entorno. Así lo planteó Martin Heidegger, en el curso de una investigación filosófica que le llevó a diagnosticar el presente y su devenir en términos de la toma de control del mundo por la técnica.

El acelerado y desbocado desarrollo tecnológico de las últimas décadas podría inducirnos a dar por bueno lo esencial de su análisis del presente y de la conclusión que extrae; sin embargo, conviene no olvidar que el peligro no radica tanto en la invasiva proliferación de los artefactos técnicos, sino en el tipo de relación entre el hombre y el mundo instaurada por la esencia de la técnica. Este tipo de relación, en la época moderna, se extiende a la relación que mantiene el ser humano consigo mismo.

El caso es que el estudio del ser de la técnica llevó a Heidegger a remontarse hasta esa cuna de Occidente que fue la Grecia clásica, como ya lo había hecho para ir a las fuentes filosóficas del fundacionalismo.

Fue allí donde se articuló el inicio de un tipo de relación con el mundo que pasaba por la voluntad de dominarlo mediante la penetración de sus secretos y su transformación en conocimiento gracias al rigor de la razón lógica y calculadora. Eso llevó Aristóteles a definir la acción por su finalidad, pensándola según el modelo de la fabricación, es decir, a su utilidad para obtener de manera tan precisa como fuese posible un determinado producto. Se entiende, por lo tanto, la importancia que

se otorgó en aquel entonces al conocimiento de las relaciones causales que subyacen a la producción de los efectos pretendidos y que deben orientar las intervenciones en el mundo para que estas sean eficaces.

Se dibujaba, de esa forma, una senda que privilegiaba el hacer sobre el actuar, y que orientaba los individuos hacia la elaboración de técnicas que permitiesen poner el mundo a disposición del ser humano, rindiéndolo a sus pies para ser usado a su conveniencia. En nuestra época esa senda desemboca, según Heidegger, en el control total de la naturaleza y de todos los aspectos del mundo y de la vida; es más, la técnica invade incluso la esfera humana, e impregna las mentes y las subjetividades, haciendo que apliquemos una mirada basada en el modelo de la técnica a la comprensión de las cosas y a nuestra propia forma de estar en el mundo.

No resulta insensato pensar que el ser de la técnica convierte a los seres humanos en adictos al poder hacer y a la maximización de la utilidad. La técnica no deja yermo ningún espacio donde algo se pueda hacer, sino que lo cultiva con empeño, y si algo técnicamente se puede hacer, entonces se acabará haciendo, antes o después y pase lo que pase. El propio ser humano se transforma en una simple pieza de un dispositivo tecnológico general exclusivamente enfocado a la utilidad, inserto en el imperio del hacer y animado por una desmesurada voluntad de potencia.

Más allá de los efectos concretos que producen los diversos artefactos técnicos particulares, el ser de la técnica define una manera de estar en el mundo, de relacionarse con los elementos del entorno, ya sea natural, físico o social, y de ver la realidad. Resulta bastante razonable afirmar que la técnica coloniza nuestras mentes y toma, literalmente, las riendas del mundo, conduciéndolo hacia una más que probable catástrofe; no tanto, que también, en términos de una posible destrucción del planeta que quizás la propia técnica podría evitar en última instancia, como, sobre todo, en términos de una forma de vida totalmente alienada.

Resulta difícil no ceder a la resignación ante la inexorable expansividad del ser de la técnica y sus efectos deletéreos. Sin embargo, la constatación de que el terreno más favorable, tanto para su desarrollo como también para el de la razón instrumental, es el capitalismo, indica donde radica uno de sus múltiples talones de Aquiles. Todos los golpes que consigamos propiciar al capitalismo son golpes que también debilitan el ímpetu del ser de la técnica, y ya sabemos que una de las maneras más eficaces de debilitar al capitalismo consiste en renunciar al modo de vida que nos ofrece y a

los alicientes que proporciona ese modo de vida. Vivir de otra forma es quitarle el oxígeno que requiere para prosperar encadenándonos a su lógica. Tenemos que dejar de desear lo que nos ofrece y, en la época del capitalismo digital, hemos de dejar de proporcionarle los datos personales de los que se nutre. Difícil camino de resistencia, pero no imposible.

Ahora bien, lo importante, para el tema sobre el que versa este libro, es que, con el incontestable imperio de la técnica, las estructuras de poder ya no necesitan recurrir a fundación alguna para asentar su legitimidad, para someter a la gente y para dirigir el rumbo del mundo. Es la propia tecnología la que proporciona directamente las claves para forjar nuestra visión del mundo y para orientar nuestro quehacer en su seno. De esa forma, la era de la hegemonía técnica, en la que ya hemos entrado, pone en crisis unas fundaciones devenidas inútiles y prescinde de ellas, lo cual tiene, entre sus múltiples consecuencias, el involuntario efecto de facilitar que el anarquismo pueda reformularse, él también, al margen de referencias fundacionales.

En efecto, si resulta que en la era de la hegemonía de la técnica las fundaciones se han quebrado, se abre entonces para el anarquismo el reto de extraer las conclusiones y las consecuencias de dicha quiebra y emprender la tarea de definirse como una opción política desprovista de principios supremos, comprometida con el a priori práctico y carente de telos —entendido aquí como la persecución de finalidades particulares—.

Es, por lo tanto, la modificación de las bases materiales de una sociedad entrada de lleno en la era de la técnica omnipresente la que, también en esta esfera, posibilita la emergencia de un anarquismo no fundacional, al igual que lo hacen las modificaciones acaecidas en la esfera simbólica, como hemos visto en el capítulo anterior.

En definitiva, el fenómeno de erosión de la necesidad de fundaciones es intrínseco al ser de la técnica y no a la proliferación de objetos técnicos, aunque también van en esa misma dirección una serie de técnicas particulares y de concretos artefactos técnicos, como vamos a ver a continuación.

### 4.2. Artefactos técnicos desestabilizadores de las fundaciones

Es sabido que, en las primeras décadas del siglo pasado, la aparición de una serie de instrumentos y de procedimientos técnicos que permitían operar en las escalas microfísicas sentaron las bases de la mecánica cuántica, lo cual aportó elementos que contribuyeron, sin intención alguna, a la quiebra de las fundaciones. Se desmoronaba, por ejemplo, la separación estricta entre sujeto y objeto, puesto que se ponía de manifiesto que la interacción con el sujeto, equipado con sus procedimientos técnicos de observación y de medición, determinaba ciertas características de los objetos estudiados; o se ponía en jaque la diferenciación estricta entre un objeto material y sus propiedades, ya que dichas propiedades podían convertirse en objetos materiales y recíprocamente. Estas y muchas otras peculiaridades puestas de manifiesto por la física cuántica cuestionaban una serie de credos ancestrales, entre los cuales figura la propia definición de la objetividad y apelaban a resignificarla, contribuyendo a desestabilizar tanto la solidez de esa fundación como el propio concepto de objetividad.

Pero es, sobre todo, la erupción de esa enorme innovación tecnológica que representa la revolución informática la que ha corroído de forma más importante la exigencia de disponer de fundaciones.

Durante el progresivo desarrollo tecnológico iniciado en Grecia se produjo un salto cualitativo, cuando, sobrepasando la fase de creación de técnicas particulares orientadas a realizar operaciones específicas, se crearon técnicas capaces de engendrar, a su vez, otras técnicas, es decir, tecnologías de tecnologías. Ese proceso se dio mucho antes de que surgiera la revolución informática del siglo xx; pero, en tanto que constituye probablemente la mayor de las tecnologías de tecnologías, la informática imprimió un impulso extraordinario a la creación de múltiples técnicas que se expandieron por todos los ámbitos de la realidad, desde la economía a la política, pasando por la medicina o la comunicación, por nombrar tan solo unos pocos de ellos.

En el ámbito de la biología resulta, por ejemplo, que las biotecnologías, sustentadas en las herramientas informáticas, empiezan ya a posibilitar —y aun lo harán en mayor grado en el futuro próximo— la modificación de determinadas características en

los seres humanos. Ese proceso debilita una de las fundaciones que parecía ser de las más firmes, como es el postulado de una naturaleza humana universal e inalterable en sus rasgos esenciales.

Así mismo, en el campo del control social, el procesamiento de ingentes cantidades de datos acerca de una determinada población permite trazar perfiles de riesgo que transforman automáticamente los individuos que encajan en esos perfiles en personas que hay que localizar, vigilar y, si es preciso, neutralizar antes de que tengan la posibilidad de desarrollar una determinada actuación considerada como indeseable. Se desmorona así el principio fundacional de que la culpabilidad y el castigo no pueden anteceder el acto delictivo, con el agravante añadido de que ni siquiera se puede aludir a una supuesta intención de realizar tal acto, porque no hace falta ninguna intencionalidad para ser tratado como culpable, basta con encajar en un determinado perfil de riesgo.

En el campo audiovisual, los programas de creación de realidades virtuales y los instrumentos de tratamiento de imágenes tornan cada vez más difícil distinguir entre lo que corresponde a la realidad y lo que tan solo es una ficción. Con todo, lo más problemático es que determinadas ficciones son creadoras de realidad porque, al ser percibidas como reales, tienen la capacidad de suscitar conductas que las convierten efectivamente en reales. Se debilitan así las bases fundacionales sobre las que se ha venido sustentando la tradicional separación de la ficción y de la realidad en dos órdenes nítidamente distintos.

Por fin, y para no extenderme en los ejemplos, si entramos ahora en el ámbito de la comunicación, resulta que la profusión y la manipulación de datos y de textos que circulan por las redes pone en jaque el principio que exige diferenciar con claridad lo que corresponde a la verdad, por una parte, y a la falsedad, por otra. La confusión entre lo verdadero y lo falso adquiere aún mayor enjundia con el desarrollo de la inteligencia artificial, que, entre muchas otras cosas, contribuye a borrar la distinción entre lo que resulta de la actividad humana y lo que no resulta de tal actividad. Así, por ejemplo, se torna difícil distinguir un escrito de un determinado autor y el que procede, como si fuese suyo, de un programa de inteligencia artificial generativa.

Vemos, pues, cómo esta quiebra de las fundaciones fomentada por determinadas técnicas particulares se suma a la que emana del ser de la técnica, lo que habilita el anarquismo a adoptar él también una forma no fundacional. Sin embargo, las posibilidades reales de que ese tipo de anarquismo pueda desarrollar una resistencia efectiva contra

la dominación topan con negras tormentas, como se decía en la mítica canción revolucionaria. La razón de este pesimismo radica en el hecho de que el ser de la técnica y determinados artefactos técnicos que descansan sobre la informática aúnan sus efectos para generar, implementar y poner en funcionamiento un totalitarismo inédito hasta hoy, como vamos a ver a continuación.

### 4.3. El totalitarismo de nuevo cuño

A finales del siglo pasado, hace tan solo unas pocas décadas, aún era factible confrontar argumentos opuestos en torno al alcance del grado de control que las nuevas tecnologías de la información podían ejercer sobre las personas. Hoy, sin embargo, la galopante digitalización de todo disipa cualquier duda acerca de la extraordinaria magnitud que reviste tal capacidad de control. La informatización del mundo se extiende a todos sus elementos, asegurando la total transparencia y el permanente seguimiento de todo lo que acontece en los espacios de la vida cotidiana.

El mito del ojo que todo lo ve se ha vuelto una realidad palpable y se ha completado, además, con la imagen de la mente, que almacena, para siempre, todo lo que el ojo ve y que tiene la capacidad de procesar, en todo momento, ese colosal cúmulo de datos para extraer instantáneamente la información que necesita a fin de alcanzar sus objetivos.

El ojo que todo lo ve y la mente que todo lo recuerda serían menos eficientes si no hubiesen conseguido transformar a cada persona en una fuente de información sobre sí misma y sobre sus relaciones, no solo mediante su uso de Internet, de las redes y de los móviles, sino también gracias a las diversas transacciones que efectúa a lo largo de un día cualquiera de su vida cotidiana. La trazabilidad total de cualquier acción realizada por una persona está, cada vez más, al alcance de lo que la digitalización del mundo es capaz de proporcionar, y a ello contribuye también la creciente proliferación de los objetos conectados, el llamado Internet de las cosas.

Todo ello crea las condiciones para la implementación de un totalitarismo de nuevo tipo que, aun siendo temible por su capacidad de control, se quedaría corto si no se completase con procedimientos y técnicas de intervención para atender casos de transgresiones y de disfuncionamientos.

Por una parte, la sofisticación y la potencia de los dispositivos técnicos para resolver disfunciones tales como, por ejemplo, insurrecciones locales —incluso de baja intensidad— son impresionantes. Los dispositivos de vigilancia que usan las llamadas «fuerzas del orden» y las armas de que disponen —drones incluidos, estén armados o no—

desequilibran cualquier relación de fuerzas en un enfrentamiento entre el Estado y la gente de a pie, aunque se congreguen enormes masas.

Por otra parte, esos dispositivos de control y de intervención se amparan en una amplia aceptación social porque se presentan como benéficos para la población. Tenemos un claro ejemplo de tales dispositivos, que combinan elementos teóricos y objetos técnicos, en lo que denomino el paradigma de la prevención.

Asentado en la evidencia de que la complejidad de la sociedad y el rumbo que esta ha emprendido entrañan una serie de importantes riesgos globales —que van desde el acelerado deterioro del ecosistema hasta el creciente riesgo biológico representado por las pandemias, entre muchos otros riesgos—, el nuevo totalitarismo tiene fácil justificar la necesidad de instalar fuertes medidas de vigilancia para detectar los riesgos antes de que adquieran proporciones difícilmente controlables, así como de disponer de potentes artefactos de intervención para sofocar los riesgos antes de que se transformen en daños efectivos.

Trascendiendo el ámbito de los riesgos globales, el paradigma de la prevención desciende a la escala de los riesgos locales, aplicándose también a los pequeños colectivos y a los individuos, pero conservando la misma lógica, que consiste en vigilar permanentemente e intervenir preventivamente. Esa lógica, sostenida por la disponibilidad de los potentes medios que proporciona la revolución informática, construye un nuevo tipo de totalitarismo que funciona de manera diferente a los totalitarismos del pasado, pero que resulta aún más opresor, implacable y asfixiante.

En el periodo actual, es decir, antes de que ese totalitarismo de nuevo cuño haya conseguido implantarse de forma hegemónica, se nos gobierna mediante múltiples dispositivos y procedimientos, a cual más sofisticado. Sin embargo, frente a esa dominación tenemos a nuestro alcance cierta posibilidad, más o menos costosa, de oponer resistencia, de desobedecer, de rebelarnos y de desarrollar una ética de la revuelta permanente fuertemente arraigada en la insumisión. En suma, podemos procurar ser tan ingobernables como nuestro coraje, complicidades, experiencia e imaginación nos permitan.

Sabemos perfectamente que el poder siempre procurará doblegar esa resistencia, sofocar la rebeldía y acabar con la desobediencia, ya sea mediante la represión o acudiendo a un conjunto de tretas más o menos sofisticadas, que por cierto también incluyen la seducción.

Ahora bien, también sabemos que si se nos gobierna es porque somos gobernables y, por eso, se trata de conseguir serlo lo menos posible, avanzando hacia la envidiable condición de construirnos como personas y colectivos ingobernables.

A diferencia de la situación actual, el totalitarismo de nuevo cuño exime al poder instituido de tener que exigir obediencia a sus mandamientos. Simplemente, crea las condiciones para que los sujetos realicen lo que requieren los dispositivos de dominación, sin que medie aquiescencia alguna a una orden recibida ni intervenga una decisión de actuar conforme a lo requerido por la situación diseñada por el poder. Ni siquiera existe sumisión porque, propiamente, no se coarta la libertad, es tan solo que no existe posibilidad alguna de no hacer lo que el poder quiere que se haga. Resulta, además, que los comportamientos que son conformes a los que pauta el sistema totalitario quedan naturalizados como los únicos posibles e inevitables.

De hecho, el nuevo totalitarismo clausura de facto la posibilidad misma de la desobediencia, porque no requiere la obediencia para realizar sus designios, siendo una de las consecuencias que, con ello, nos impide ser ingobernables. Decía más arriba que si se nos gobierna es porque somos gobernables, de lo que podríamos colegir, por lo tanto, que la manera de escapar de la imposibilidad de ser ingobernables impuesta por el nuevo totalitarismo consistiría en dejar de ser gobernables y tornarnos no gobernables; es decir, entrar a formar parte de aquello que no se puede dirigir y que resulta impermeable a cualquier operación que pretenda asignarle un determinado rumbo, aquello que no se ve afectado lo más mínimo por las instancias de poder.

Debo admitir que, durante un tiempo, el concepto de no gobernable, contrapuesto al de ingobernable, planteados por alguien tan perspicaz como Catherine Malabou en su libro ya citado, me impresionó y me sedujo. Sin embargo, esa fascinación se ha desvanecido, porque lo que ocurre es que, si el nuevo sistema totalitario nos impide efectivamente ser ingobernables, no por ello nos torna no gobernables ni nos da la posibilidad de serlo, sino todo lo contrario: en tal sistema somos total y absolutamente gobernados.

Además, ser no gobernables es extraernos del espacio en el que actúa la dominación, es refugiarnos en un espacio que se le escapa y en el cual no puede afectarnos. Sin embargo, eso implica que tampoco podemos oponerle resistencia, solo manifestar indiferencia, y eso dista mucho del ser del anarquismo, que se expresa en términos de lucha

contra la dominación. Lo que se corresponde con un ethos anarquista es no dejarse gobernar, no acceder a la categoría de lo no gobernable.

La única forma de ser no gobernables consistiría en lograr escapar del nuevo sistema totalitario, pero ya hemos visto que no hay exterioridad posible ni lugar que quede fuera de su alcance. Por lo tanto, ser no gobernables nos está vetado dentro de ese totalitarismo de nuevo cuño.

Si ese totalitarismo consiguiese implantarse de forma hegemónica, tendríamos que abandonar las claves de lectura que usamos actualmente para descifrar la realidad y crear nuevas herramientas conceptuales que las sustituyan. Salta a la vista, por ejemplo, que la analítica del poder forjada por Foucault quedaría inservible, porque habríamos entrado en una sociedad que podríamos calificar, no sin ironía, de postfoucaultiana. En efecto, si la resistencia y el poder están tan estrechamente unidos que no puede haber ejercicio de poder que no suscite resistencia, ni resistencia que no provoque un ejercicio de poder —circunstancia que se verifica perfectamente en nuestro tipo de sociedad—, ¿cómo ubicar el poder en un contexto totalitario que no deja lugar a la desobediencia ni a la resistencia? Si ese sistema erradica la ingobernabilidad y la torna imposible, también se está negando a sí mismo, por lo menos si seguimos la pauta abierta por la imprescindible caja de herramientas legada por Foucault.

Aun así, el totalitarismo de nuevo cuño no es ninguna fantasía. Al describirlo no estoy remitiendo a una distopía, sino a las consecuencias, ya en ciernes, que se desprenden del desbocado auge de la técnica. Por suerte, mientras nuestra mente no esté completamente colonizada, siempre quedará margen para no estar totalmente sujetados por el poder y encontrar en nuestra imaginación sueños, medios y mañas de resistencia. En este sentido, se trata, pues, de ejercitar nuestra capacidad de imaginar y de mantenernos a salvo del pensamiento único, desarrollando unas metafóricas vacunas cerebrales que nos inmunicen contra los discursos del poder y nos mantengan distantes de su lógica, permaneciendo inasibles por el mundo del nuevo totalitarismo.

En el caso de que las prácticas que desarrollemos en el nuevo contexto alumbren nuevas formas de resistencia, cabe preguntarnos si tiene visos de posibilidad que consigamos poner en peligro el sistema o, incluso, derribarlo. Digamos de entrada que ese no es el objetivo de la resistencia desplegada desde un anarquismo no fundacional; sin embargo, bien podría ser una afortunada consecuencia imprevista de tal resistencia.

Si algo hemos aprendido del estudio de los sistemas complejos alejados del equilibrio —y nuestras sociedades se parecen bastante a tales sistemas—, es que una ínfima fluctuación en uno de sus puntos de bifurcación puede propagarse rápidamente a todo el sistema, invadirlo y provocar un colapso que conduzca a su total reorganización. Realista o fantasiosa, esa perspectiva nos permite seguir albergando sueños dulcemente optimistas en un contexto que augura tiempos aún más difíciles que los presentes.

Ahora bien, anticipándonos a ese nuevo contexto totalitario, parece que la rapidez con la que avanza debería urgir a aportar una respuesta acerca de la forma que podría tomar la resistencia. Sin embargo, la respuesta es, precisamente, que no cabe esperar respuesta alguna a esa pregunta por parte del anarquismo no fundacional, ya que esta solo puede surgir desde las propias prácticas de resistencia contra el nuevo totalitarismo. Desde un anarquismo no fundacional resultaría contradictorio pretender elaborar una teoría que prescribiera o, cuanto menos, que indicase cómo resistir, porque, en coherencia con el a priori práctico, solo se puede aducir que es desde las propias prácticas como se irán dibujando las respuestas a las diversas situaciones que se planteen.

Mientras tanto, mientras ese totalitarismo de nuevo cuño no haya colonizado todo el espacio de la vida, se trata de luchar para ser tan ingobernables como sea posible, desarrollando todas las modalidades de resistencia actualmente disponibles. Así que nada de ostracismos ni de rivalidades en el campo libertario. Bienvenida la no beligerancia y hasta la confluencia de todos los anarquismos, desde las corrientes comunistas libertarias más involucradas en las luchas obreras hasta las tendencias individualistas más intransigentes con la defensa de su autonomía. Respeto mutuo por todo lo que cada uno de esos anarquismos encierra como potencial de rebeldía, como voluntad de desafío a los poderes y como anhelos de insumisión.

Se trata de procurar ser ingobernables y de extender la ingobernabilidad por doquier, desarrollando prácticas de lucha y formas diferentes de vivir que vayan conformando un ethos libertario. Es ese empeño el que nos permitirá inventar nuevas formas de resistencia cuando los nuevos y oscuros tiempos que se avecinan intenten poner cerco a la ingobernabilidad.

Por supuesto, esto implica desarrollar un arte de no ser gobernados que, al negarse a constituirse en mecanismo de poder, prefigura aquí y ahora la condición de la anarquía en la ingobernabilidad. Como ha visto claramente Catherine Malabou, ese arte de no ser gobernados

requiere una ética de la revuelta que define una manera de estar en el mundo, donde el sujeto se enfrenta constantemente al poder y se esfuerza por ser ingobernable, sin esperar una ilusoria destrucción revolucionaria del poder.

Todo individuo que pretenda ser anarquista debe constituirse como brecha, como lugar primario de toda resistencia. Hay que trabajar para que nuestra subjetividad tome la forma de un anticuerpo que se resiste a ser asimilado por el sistema instituido, tratando de hacerse inmune a sus seducciones y a su poder de absorción, al mismo tiempo que lo combate mediante una acción lo más corrosiva posible.

Esa subjetividad que se resiste a ser gobernada no se refiere a otra cosa que a una negativa a obedecer, a una insubordinación y a un rechazo profundo de lo instituido, sin necesidad de ningún objeto de sustitución para rechazar lo dado.

La importancia del concepto y del fenómeno de la resistencia adquiere aún mayor significación cuando consideramos que resistir a la dominación en todas sus formas —que es el leitmotiv de todos los anarquismos— es también construir realidades subversivas en los intersticios del sistema instituido y en los espacios que podemos arrancarle para desarrollar prácticas que, al hacernos vivir de otra manera, nos llevan a pensar de otra manera porque para pensar de otra manera hay que vivir de otra forma.

Concluiré con un comentario que evoca metafóricamente tanto la fragilidad del anarquismo, su naturaleza histórica, y por lo tanto transitoria, como su anclaje en el presente, repitiendo lo que escribí en 1996 en la revista anarquista italiana Volontà: «Mientras aguardamos su cercana desaparición, el anarquismo merece ampliamente ser cultivado como se cultiva una flor cuya belleza nace, en buena medida, de la certeza de que está agotando plenamente el presente, ya que es su único horizonte».

# Epílogo

Al volver a leer lo que uno ha escrito se percata, a veces, de que ciertas formulaciones pueden dar lugar a dudas razonables. Cuando se tiene la impresión de que bastaría con reescribirlas para disipar los equívocos, solo queda volver al teclado y asunto resuelto. Sin embargo, otras veces cunde el sentimiento de que las eventuales dudas no conciernen tanto a lo que se ha formulado y a sus posibles oscuridades, sino que tienen un carácter más general que afecta a la propia orientación de las tesis desarrolladas. Entrar a resolver ese tipo de dudas llevaría a tener que introducir una discontinuidad, más o menos extensa, en el hilo argumental, lo cual dificultaría la lectura. Consciente de que la orientación aquí desarrollada se expone a ese tipo de duda, he optado por intentar deshacer los posibles entuertos mediante un epílogo.

Empecemos por la cuestión que reviste a mi entender un carácter más general y que concierne al minimalismo resultante del enfoque no fundacional. Quizás el anarquismo no fundacional sea el tipo de anarquismo que se encuentra en mayor consonancia con los tiempos actuales y, sobre todo, con los que se avecinan. Puede que, además, represente la modalidad que echa menos leña al fuego de la dominación, evitando reproducir en forma alguna aquello que combate y extremando la busca de coherencia con sus propios presupuestos. Sin embargo, resulta difícil superar el sentimiento de que el precio que se paga para tales resultados es demasiado elevado.

En efecto, la apuesta por una suerte de minimalismo, consistente en depurar el anarquismo de todos los elementos susceptibles de lastrar su compromiso con la no reproducción de la dominación reduciéndolo a sus rasgos básicos, corre el riesgo de privarlo de buena parte de lo que constituye su atractivo y su riqueza. Así, quedan expulsados del anarquismo los dulces encantos de las utopías, puesto que se excluye su papel para servir de brújula o de estrella del norte en el caminar de la lucha; también el sueño compartido de alumbrar algún día una sociedad libertaria, puesto que no queda lugar para la escatología; sin olvidar la ilusión por ver afluir muchedumbres en potentes organizaciones libertarias, ya que se recela de las grandes estructuras organizativas; ni pasar por alto la fraternidad nacida de compartir una identidad común, aunque esta sea necesariamente excluyente —lo que

no significa hostil— de todo lo que queda fuera de dicha referencia identitaria. Podríamos mencionar también la renuncia a la pasión que se puede sentir por elaborar colectivamente proyectos revolucionarios o por otear las revueltas en busca de señales de una revolución en ciernes o, para no seguir enumerando todas las hojas muertas que se desprenden del tronco desnudo de un anarquismo minimalista, basta con evocar finalmente el abandono del entusiasmo despertado en el imaginario anarquista por la erradicación del poder, en tanto en cuanto el poder pasa a considerarse intrínseco a lo social y necesario para que pueda existir resistencia o, incluso, la libertad.

Queda, pues, la duda de si no será necesario para que exista un anarquismo efectivo y no simplemente soñado que este rehúya el minimalismo que aseguraría su pureza y, sin caer en el dilema sartriano de las manos sucias, acepte arroparse en todas las imperfecciones de lo que es capaz de suscitar deseos, aunque estos conlleven trazas de dominación.

Pasando ahora a cuestiones más específicas, conviene despejar posibles dudas respecto del a priori práctico, por una parte y de la teleocracia, por otra parte.

El énfasis puesto sobre el a priori práctico tiene como motivación y función principal revertir la errónea creencia según la cual las prácticas deben estar supeditadas a la teoría y dejarse guiar por esta desde una posición, no solo externa a ellas, sino más elevada y situada, por lo tanto, por encima de ellas. Ahora bien, eso no excluye que la teoría pueda intervenir en las prácticas, ya sea para contribuir a nutrirlas, ya sea para ayudar a perfilarlas y a valorarlas. Es obvio que el equipamiento cultural de los individuos y el tesoro de saberes y experiencias acumulados por los colectivos tienen una obligada presencia en lo que estos emprenden, formando parte de las prácticas que desarrollan. No obstante, es la práctica desarrollada en cada situación concreta la que debe producir los elementos teóricos que la avalen y que la orienten, surgidos del roce entre ella y las peculiaridades de la situación cuyas características también contribuyen a dar forma a la práctica.

En definitiva, ese a priori práctico no es algo que descalifica a la teoría, sino que nivela teoría y práctica y las entrelaza, devolviendo a la práctica una posición que nunca debería haber sido subalterna. Estas consideraciones sirven también para situar mejor las afirmaciones relativas a la ausencia de principios. En efecto, prescindir de principios primeros no significa aventurarse a ciegas por la vida sin apoyarse en una serie de principios, tan solo implica que dichos

principios no son trascendentes, ni universales, ni inmutables, ni absolutos, sino contingentes e inmanentes a las prácticas social e históricamente situadas. Por supuesto que el anarquismo, incluso si es no fundacional, defiende determinados principios y se opone a otros, pero esos, ligados a las prácticas y a las situaciones, carecen de efectos de poder porque no pretenden ser mejores que otros, ni más verdaderos ni más fundamentales. Solo se sostienen sobre el hecho de que una determinada orientación política los hace suyos y está dispuesta a argumentarlos y a defenderlos, sobre nada más.

Finalmente, es probable que también plantee ciertas dudas el cuestionamiento de la teleocracia o, lo que es lo mismo, la crítica desarrollada contra la asignación de objetivos que alcanzar por parte de las acciones desarrolladas. La acción humana es precisamente acción y no simple comportamiento o conducta refleja, en la medida en que es propositiva, animada por intenciones y orientada al logro de determinadas finalidades. Cuando se considera desde el anarquismo no fundacional que las prácticas no deben dejarse guiar por el logro de determinados objetivos no se está cuestionando que deban ser propositivas —lo extraño sería que no lo fuesen—. Tan solo se está sosteniendo que la consecución de un objetivo prefijado no debe ser el motor que impulse el desarrollo de una práctica, sino que esta debe elaborar su objetivo en el transcurso de su propio desarrollo, en función de las circunstancias siempre contingentes que se presentan en cada situación concreta. Por lo tanto, objetivos que alcanzar, sí, por supuesto, pero no definidos desde fuera de las situaciones concretas y singulares, ni desde otro ámbito que no sea el de la propia práctica en el transcurso de su desarrollo.

Y un último punto: ¿acaso los recientes levantamientos en Francia protagonizados por los Gilets Jaunes, o la explosión popular en Chile de 2019 a 2020, y las diversas revueltas en otros lugares del mundo no están contradiciendo la tesis del abandono del modelo insurreccional que habría sido propiciado, según lo sostengo, por el debilitamiento de la onda expansiva de la Revolución francesa? ¡En absoluto! Lo que ha entrado en crisis es la idea de la insurrección como herramienta para llevar a cabo la revolución, pero la insurrección en tanto que tal forma parte, afortunadamente, de lo que permanece dentro de lo posible, al menos antes de que se instale definitivamente el totalitarismo de nuevo tipo.

La insurrección no resulta de proyecto alguno, ni está orquestada por ninguna organización o estado mayor; surge, las más de las veces a partir de un hecho ínfimo, de una reivindicación particular o de un descontento concreto, y se extiende como un reguero de pólvora. Es

en el propio curso de su desarrollo donde define su hoja de ruta y construye su identidad, sin resultar de una voluntad revolucionaria previamente constituida.

Cabe señalar, de paso, que las revueltas de las últimas décadas encajan perfectamente con el diagnóstico del presente elaborado por los postestructuralistas de influencia foucaultiana: no se arranca desde un punto de partida estratégico y global, sino que las luchas se articulan en torno a aspectos particulares y se van generalizando. No hay una identidad constituida antes de la revuelta, sino que se forja en el transcurso de su desarrollo, se observa la transversalidad de los sectores movilizados, las energías se crean en la acción y no se insuflan desde el exterior, se otorga mayor importancia a las prácticas que a las adscripciones ideológicas, etc.

Seguro que este breve epílogo deja en el tintero muchas de las dudas que rodean al anarquismo no fundacional, pero ojalá eso propicie la reflexión y el debate en torno a los anarquismos.

# Adenda

Tal y como lo he expuesto en la introducción, esta adenda versa sobre un totalitarismo de nuevo tipo cuya veloz progresión en el siglo xxi augura tiempos extremadamente difíciles para las luchas contra los múltiples dispositivos de dominación, opresión y explotación, además de reducir hasta hacerlos desaparecer los escasos espacios donde aún se pueden desarrollar prácticas de libertad.

El texto que se incluye aquí es la versión española ligeramente modificada del artículo que publiqué en la revista francesa Ilusio, n.º 20, de 2023, en el que recogía partes de los siguientes textos: «Cuando el árbol nos impide ver el bosque», Libre Pensamiento, n.º 89; «L'anarchisme dans le contexte actuel», Réfractions, n.° 40; Passetti, E. et al. (eds.) (2021). «Pensamiento y prácticas libertarias después de la covid-19», en Anarquia e pandemia, Hedra, Sao Paulo.

**El meteórico ascenso de un totalitarismo sin precedentes. La ineludible revolución informática**

Probablemente nos encontremos, una vez más, en un punto de bifurcación en la historia de la humanidad, porque los cambios que está experimentando el mundo en las últimas décadas, lejos de representar una serie de modificaciones menores, dispersas e inconexas, están introduciendo una discontinuidad histórica y anuncian un auténtico cambio de época. En efecto, todo parece indicar que estamos inmersos en un triple proceso encaminado a construir una nueva era capitalista —el capitalismo digital—, una nueva era tecnológica —la digitalización de todo— y una nueva era ideológica —de carácter postmetafísico—. Esas tres grandes construcciones están estrechamente vinculadas, entrelazadas en una relación sinérgica en la que se refuerzan mutuamente, y constituyen de hecho tres facetas de un mismo fenómeno global que se deriva directamente de la revolución de la informática. Una revolución que refuerza aún más el estrecho vínculo, forjado por la Modernidad, entre la razón científica, las tecnologías derivadas del conocimiento que esta genera y los dispositivos de poder tanto económico como político.

Nadie duda de que la revolución informática está en vías de construir un nuevo mundo, esto es tan evidente que la única cuestión que queda por resolver es qué forma adoptará. Por supuesto, la expresión revolución informática no remite únicamente al mundo de los ordenadores, sino a todos los ámbitos en los que la tecnología de la información tiene un impacto. Y puesto que la informática es una tecnología que produce tecnologías, está transformando no uno, sino varios estratos del mundo. Eso incluye la economía —producción y distribución de bienes, transacciones comerciales, mercados financieros, servicios de todo tipo, etc.—, la política, el derecho, la medicina —biotecnologías, cirugía robótica, diagnóstico por imagen, etc.—, la agricultura, la alimentación, los servicios, la comunicación, las relaciones sociales —teléfonos inteligentes, motores de búsqueda, redes sociales, etc.—, los conflictos militares, la producción y distribución de objetos, etc. En el ámbito político, por ejemplo, pensemos en las consecuencias políticas que se derivan de poder conocer en tiempo real, segundo a segundo, las reacciones de la gente ante un determinado acontecimiento o decisión política, o en los cambios que las redes sociales están introduciendo en las campañas

electorales y, más en general, en la formación de la opinión pública.

Se trata, pues, de la informatización generalizada del mundo, y no hace falta usar ordenadores ni participar asiduamente en las redes sociales para encontrarse en total inmersión en el mundo digital. Basta con usar y consumir servicios públicos o privados, ya sean financieros, como las tarjetas bancarias, o de cualquier otro tipo, como la electricidad, el agua corriente, el transporte aéreo, etc. Y la lista puede ampliarse muchísimo más.

La velocidad a la que avanza el impacto de la revolución informática en el campo particular de la comunicación y la información es poco menos que vertiginosa. Basta pensar que solo han pasado unas dos décadas desde el nacimiento de servicios que hoy consideramos imprescindibles, como Google o WhatsApp, por los que pasan diariamente cien mil millones de mensajes o acuden más de cinco mil millones de consultas. Densamente poblado y recorrido en todas direcciones, el ciberespacio se ha convertido en un inmenso espacio social que está cambiando nuestras relaciones, nuestras identidades y nuestra visión de la realidad, incluso antes de que el metaverso tomara forma y se generalizara.

Dicho esto, más allá del viejo debate sobre si las tecnologías de la información son liberticidas o emancipadoras, es obvio que los cambios que se han producido en los últimos años van en la dirección de la instauración de un mundo totalitario. De hecho, son muchos los datos que apuntan a la emergencia de un nuevo tipo de totalitarismo, cuyo avance parece imparable, y que ya está sacando sus garras en los cinco continentes. Diseminados por todo el mundo, los numerosos dispositivos tecnológicos ligados, de una u otra forma, a las tecnologías de la información están tejiendo la tela de araña de este nuevo tipo de totalitarismo en el que nuestras vidas van quedando gradualmente atrapadas.

Su despliegue está ligado a la colosal capacidad de la tecnología digital para obtener y procesar información en cantidades prácticamente infinitas y de forma casi instantánea. Hoy, a diferencia de los sistemas totalitarios anteriores, son los propios sujetos los que proporcionan constantemente, a través de cada uno de sus comportamientos sistemáticamente recogidos y procesados por sofisticados algoritmos, los elementos que hacen tanto más completo el sometimiento cuanto que son las propias vidas de los individuos las que alimentan los mecanismos de control y normalización. Las personas se convierten a la vez en una fuente constante de datos y en un objetivo sujeto al control permanente del ojo que todo lo ve, la

mano que todo lo recoge y la memoria que todo lo guarda.

**El auge desenfrenado del principio de prevención**

En el camino hacia un nuevo tipo de totalitarismo, desconocido hasta la fecha, la intensa demanda de seguridad se une al principio de prevención para favorecer la construcción de un sistema de poder sociopolítico que garantice la transparencia permanente de los individuos y su total vulnerabilidad ante el aparato represivo. Una sociedad cargada de amenazantes riesgos globales alimenta un estado de confusión creciente entre la población en cuanto a su futuro, incluido el más inmediato, que la disuade de desarrollar acciones políticas radicalmente transformadoras y la lleva en cambio a tolerar, o incluso a exigir, la restricción de las libertades, a normalizar el estado de excepción permanente, a aceptar la violación de la privacidad por parte de las instituciones y a conceder al Estado el derecho a matar sin juicio previo, como veremos más adelante.

La proliferación de riesgos no solo fomenta un sentimiento de inseguridad, sino que también crea inevitablemente una imperiosa necesidad de prevención, entendida como la adopción de medidas antes de que los riesgos se conviertan en daños, a veces catastróficos. Para arraigar, el nuevo totalitarismo que está surgiendo necesita que el discurso combinado del riesgo y la prevención se extienda y arraigue en la sociedad lo más amplia y rápidamente posible, a la espera de que se cree una auténtica cultura de la prevención y que esta sea masivamente aceptada por la población, predisponiéndola a reclamar el advenimiento del Estado de seguridad; es decir, el tipo de institución estatal llamada a albergar ese nuevo totalitarismo que pronto —¡todo va muy rápido!— dispondrá de los medios de ejercer un control sin fisuras sobre los individuos, de hacerlos prácticamente transparentes y de cerrarles cualquier vía de escape que pudiera permitirles eludir la mirada que los escruta sin cesar y succiona hasta la última gota de información que, en parte, ellos mismos producen sobre sí mismos.

Paradójicamente, incluso las iniciativas políticas más loables, como las que emanan de los grupos ecologistas, contribuyen a construir esa cultura y a reforzar el paradigma de la prevención que está en la base del nuevo totalitarismo. Dicho esto, la prevención exige una vigilancia exhaustiva y permanente para seguir la evolución de los riesgos y tratar de prevenirlos. Por supuesto, la preocupación por prevenir y

controlar los riesgos no es nueva, pero la diferencia con épocas pasadas radica en que la actual tecnología de la información lleva esa capacidad de prevención y vigilancia a cotas inimaginables, al tiempo que acelera el ritmo de los cambios en la sociedad hasta un grado sin precedentes.

El sentimiento generalizado de inseguridad se explica generalmente por la existencia de riesgos globales que van desde la posibilidad de una destrucción nuclear total o parcial a la catástrofe provocada por el cambio climático, pasando por pandemias a gran escala (sida, ébola, gripe aviar, coronavirus, etc.) y el previsible agotamiento de los recursos naturales (agua potable, petróleo, etc.). Este sentimiento se ve reforzado por la espectacularidad de los atentados perpetrados en zonas consideradas hasta ahora totalmente seguras.

En cambio, no se presta la misma atención al papel que desempeñan en el desarrollo de ese sentimiento de inseguridad la rapidez y la amplitud de los cambios sociales. Sin embargo, parece claro que la aceleración de los cambios en nuestro entorno vital contribuye a la desorientación y confusión de las personas, porque les impide proyectar el presente hacia el futuro, o deducir el futuro a partir del presente. En cierto sentido, podemos decir que el futuro ya no nos incumbe, que escapa a nuestra posibilidad de intervenir en su configuración y, en esta medida, es el presente el que también deja de ser de nuestra incumbencia al no saber cómo actuar en él para tratar de modelar nuestros mañanas.

Esa opacidad del futuro más o menos inmediato es, sin duda, una de las grandes diferencias con épocas anteriores, en las que, por así decirlo, los cambios se tomaban su tiempo y no creaban discontinuidades bruscas y muy cercanas entre sí en el curso de una vida humana. Es evidente que la combinación de la lógica del capitalismo, por un lado, en su búsqueda constante de mayores beneficios, y la de la tecnología, por otro, en su afán de desarrollo constante, es uno de los factores que aceleran el cambio al hacer cada vez más cortos los ciclos de obsolescencia de los objetos tecnológicos que se lanzan al mercado.

A la hora de constituir un repositorio de datos, el extraordinario desarrollo de la revolución informática hace que ya no sea necesario recoger y almacenar únicamente los datos susceptibles de ser útiles, puesto que ahora somos capaces de registrar todo lo que se presenta en forma de datos, independientemente de su utilidad potencial —se trata de una exhaustividad que no se molesta en discriminar a priori y que nos recuerda la horrible expresión «Tuez-les tous, Dieu

reconnaîtra les siens» (Mátalos a todos, Dios reconocerá a los suyos) atribuida al abate Amalric—. Ya hoy, pero aún más mañana, esos datos emanarán no solo de las acciones de los individuos, sino de una plétora de objetos interconectados que poblarán su entorno, así como de biosensores y nanosensores, algunos de los cuales, como los microchips RFID (identificación por radiofrecuencia), podrán implantarse subcutáneamente.

Gracias a las tecnologías de la información, todas nuestras acciones, e incluso nuestros silencios y no acciones —las que nos abstenemos de hacer— dejan huellas que son cuidadosamente archivadas para siempre, y procesadas exhaustivamente por los servicios del Estado y las grandes empresas privadas, estableciendo rápidamente nuestra completa trazabilidad. Esta es una de las principales diferencias con las diversas formas de totalitarismo anteriores, una diferencia que nos autoriza a hablar de un tipo de totalitarismo inédito que puede denominarse neo-totalitarismo.

Un caso límite de rastreabilidad, pero que ilustra perfectamente el principio de prevención que sustenta al nuevo totalitarismo, es el de los drones utilizados, entre otros, por el ejército estadounidense. Como muestra Grégoire Chamayou en su libro Théorie du drone,[3] el principio de prevención se basa en una colosal recogida y tratamiento de datos, tan exhaustiva como rápida. Si los drones solo estuvieran equipados con cámaras para localizar sus objetivos, armas para destruirlos y programas informáticos para procesar los datos que recogen y calcular la trayectoria de sus misiles, ya serían bastante temibles. Pero lo que los hace mucho más mortíferos y liberticidas es que solo representan una ínfima parte de un vasto y complejo sistema de vigilancia que les transmite información recogida de múltiples fuentes, como comunicaciones verbales o escritas, que las agencias de seguridad recopilan exhaustivamente y archivan para siempre. Por citar tan solo una de ellas, la Agencia de Seguridad Nacional de Estados Unidos archiva cada día unos dos mil millones de correos electrónicos, llamadas telefónicas, mensajes de Whats-App, etc.

Que los drones representen una de las ilustraciones más llamativas del principio de prevención se debe a que una de sus funciones consiste en la eliminación profiláctica (eufemismo de asesinato), sin juicio previo ni prueba de culpabilidad, de sujetos potencialmente peligrosos. Eliminar a los sospechosos antes de que hayan hecho nada de lo que se les pueda acusar diluye hasta la total desaparición la diferencia entre ser sospechoso y ser culpable. La presunción de inocencia pierde toda su razón de ser, ya que la sanción se basa no en lo que hemos hecho, sino en lo que se piensa que podríamos eventualmente haber

hecho. A partir del momento en el que el principio de seguridad se convierte en el evangelio de la acción política institucional, todos los principios del derecho liberal quedan invalidados.

Que se aplique una sanción sobre la base de la presunta intención de cometer un acto sin esperar a que se cometa no es ninguna novedad, pero hoy en día para adelantarse a la infracción y prevenirla ya no es necesario interrogar las intenciones del sujeto como en el pasado; ni siquiera es necesaria la más mínima intención, porque son los algoritmos de tratamiento de datos los que disparan la acción preventiva detectando patrones de comportamiento de riesgo a partir de la información recogida en una población. Además, ni la intención es necesaria ni tampoco la realidad del hecho que se pretende prevenir. En la película de ciencia-ficción Minority Report, la intervención preventiva tiene lugar gracias a una visión sobrenatural del futuro, es decir, una visión de lo que ocurriría necesariamente en ausencia de intervención. Sin embargo, la lógica preventiva del dron, que no es ficticia sino muy real, va mucho más allá, ya que la intervención no implica en absoluto que el hecho que la desencadena ocurriría sin ella.

De hecho, cualquiera se convierte automáticamente en sospechoso si su perfil se ajusta a una de las configuraciones de riesgo detectadas en una población, y entonces basta con localizar, vigilar esa persona y, si es necesario, eliminarla antes de que tenga la oportunidad de actuar. Hoy en día, en algunas partes del mundo, coincidir con un determinado perfil equivale a una condena a muerte sin juicio previo y a una rápida ejecución. Hay que señalar que, en nuestras ciudades, donde la vigilancia sigue basándose en redes bastante densas de cámaras fijas, unos cuantos drones equipados con dispositivos que multiplican los ángulos de visión gracias a la interconexión de una batería de cámaras pronto permitirán hacer retroceder en el tiempo secuencias de imágenes para averiguar, por ejemplo, de dónde venía una persona fotografiada en un lugar determinado y con quién se había encontrado antes. Por desgracia, esto no es ciencia ficción, y si a ello añadimos que un teléfono móvil indica constantemente dónde se encuentra, y que ese teléfono es también un micrófono que puede activarse a distancia para grabar y transmitir las conversaciones que tienen lugar dentro de su radio de escucha, o que cada uso de Internet está vinculado a una precisa identidad digital, comprenderemos hasta qué punto la realidad supera a veces la ficción cuando se trata de la construcción del Estado de seguridad.

Si lo pensamos bien, el Estado de seguridad es, en última instancia, el Estado en estado puro. Despojado de sus funciones tradicionales, ya

no tiene que ocuparse, por ejemplo, de la economía nacional, que ha pasado a ser prerrogativa de un capitalismo globalizado, informatizado e interconectado, que se regula a sí mismo mediante algoritmos de tratamiento de la información y de toma de decisiones; El Estado se repliega sobre su papel de control/supervisión de la población y de policía, lo que significa que bajo el nuevo tipo de totalitarismo el uso de la fuerza, que siempre ha sido su prerrogativa, adquiere aún más importancia.

**La expansión desenfrenada del capitalismo digital**

Como sabemos, gracias a potentes programas de captación y procesamiento de cantidades masivas de datos, la ingente producción de información que miles de millones de usuarios del ciberespacio proporcionan cada minuto ha generado una floreciente economía digital que exige, y a la vez promueve, nuestra total transparencia frente a los poderes económicos, al tiempo que incrementa el control social al que estamos sometidos. En su nueva forma digital, el capitalismo se muestra particularmente hábil para extraer beneficios de los grandes flujos, ya sean financieros o de información, pero también de todo lo que tiene lugar en el espacio social.

De hecho, son todas las actividades de la vida cotidiana las que ese nuevo capitalismo transforma en fuente de beneficios, buscando construir los sujetos más susceptibles de proporcionarle beneficios, en lugar de ir a buscarlos. Su objetivo es producir las subjetividades que mejor encajen en su propia lógica y que faciliten su funcionamiento, tanto en el ámbito del consumo como en el del trabajo. Tiene que construir la manera de ser, de sentir, de desear, de pensar, de relacionarse con los demás, y para ello, tiene que infiltrarse y colonizar nuestros deseos, nuestro imaginario, nuestras motivaciones, nuestras relaciones sociales y, en definitiva, nuestro modo de vida, lo que requiere, por supuesto, la capacidad de detectar, observar, recopilar y procesar toda la información pertinente a tal fin.

Esta imperiosa necesidad de información es un indicador más de que el capitalismo actual ya solo puede entenderse teniendo en cuenta la irrupción de la revolución informática. Sin esa revolución, la nueva era capitalista no habría visto la luz, la explotación de los grandes flujos no habría alcanzado la escala y la forma que tiene hoy, y la fase actual de la globalización ni siquiera habría tenido lugar. La globalización no solo representa la extensión planetaria del mercado capitalista y de su lógica productiva, sino que también establece un nuevo orden económico caracterizado, entre otras cosas, por la extraordinaria densificación de las interconexiones entre todos los elementos de la esfera económica, y la velocidad del rayo con la que todo circula entre los elementos conectados, como muestran claramente las consecuencias económicas de gran alcance de la guerra de Ucrania.

Como veremos más adelante, el capitalismo digital ha aprovechado la covid-19 para perfeccionar y ampliar sus mecanismos de control social, pero también para cambiar la esfera del trabajo, promoviendo el teletrabajo en una proporción inusitada. Además de aislar físicamente a los trabajadores y evitar cualquier relación que no esté directamente relacionada con el trabajo, esa reestructuración del trabajo también sirve para extender las herramientas digitales a todo el tejido social, haciéndolas totalmente indispensables y garantizando la posibilidad de una vigilancia constante y detallada de los empleados e incluso de quienes les rodean. Todo ello a la espera de que el rápido desarrollo de la inteligencia artificial produzca efectos considerables en el mercado laboral y en el propio fenómeno del trabajo.

**Paso a dos entre biopoder y pandemia**

La covid-19 fue una espectacular ilustración de la clarividencia de Michel Foucault cuando, hace algo más de cuarenta años, desarrolló su concepto de biopoder para caracterizar la nueva forma de gubernamentalidad introducida por el neoliberalismo. Las nuevas formas de ejercer el poder que él destacaba, como la gestión de la vida, la bioseguridad y el control de la población, han pasado a ocupar un lugar privilegiado en la agenda del capitalismo digital y, más en general, en la de la gubernamentalidad neoliberal. Sucediendo a un modelo basado en la ley y la sanción, el biopoder sitúa la vida en el centro de los procedimientos de poder, haciendo de su control y gestión un poderoso instrumento para promover la libre sumisión de los sujetos y para controlar y gestionar las poblaciones.

En la actualidad, las herramientas proporcionadas por la revolución informática permiten superar la biopolítica de las últimas décadas y desplegar una biopolítica digital basada, en particular, en el extraordinario desarrollo de la medicalización de la vida y en la importancia adquirida por el lucrativo complejo tecno-médico que incluye tanto la floreciente industria farmacológica como el costoso instrumental diagnóstico y quirúrgico cuya renovación debe ser tan rápida y constante como exige la insaciable industria médica.

En el contexto de la biopolítica, el catálogo de comportamientos considerados saludables se ha convertido en el breviario que todo el mundo debe interiorizar y respetar, no solo para preservar su propia salud, sino también la de sus conciudadanos, aumentando así el sentimiento de culpa en caso de negligencia. Inculcar la preocupación por los peligros que amenazan la salud, suscitar el miedo y fomentar la autoculpabilización son algunas de las herramientas que la gestión de la pandemia ha demostrado útiles para anular o debilitar, sin necesidad de ejercer una fuerte represión, cualquier inclinación a transgredir las directrices establecidas e impuestas por las instituciones.

Sin entrar a discutir cuáles son los mejores medios para combatir la pandemia, es evidente que la covid-19 sirvió de importante campo de pruebas para los procedimientos de control masivo de la población, no solo mediante la recogida a gran escala de datos médicos, sino

también mediante la recopilación masiva de datos sobre los comportamientos. El desarrollo del conocimiento experto sobre esos datos proporciona, entre otras informaciones de innegable interés médico, una valiosa información sobre el grado en que estas poblaciones aceptan ser sometidas sin oponer demasiada resistencia, o incluso se ofrecen para ser dirigidas aún más estrictamente, vigiladas aún más de cerca y castigadas aún más severamente..., ¡por su propio bien, por supuesto!

Pero ahí no acaba el biopoder digital. Además de su gestión circunstancial de la pandemia, hay otros rasgos, más estructurales, que reclaman nuestra atención y nos producen escalofríos. Sabemos que los seres humanos son seres autotransformadores cuyas creaciones, inventos y producciones técnicas han influido en su propia evolución desde la prehistoria hasta nuestros días. Han modificado sus características morfológicas, así como sus capacidades cognitivas, su resistencia/vulnerabilidad a las enfermedades, su esperanza de vida, etc. En ese sentido, el ser humano tal y como lo conocemos hoy es ya un ser artificial que, lejos de ser un simple producto de la naturaleza, es en parte el resultado de artefactos de todo tipo que él mismo ha construido a lo largo del tiempo.

Sin embargo, mientras que en el pasado el impacto del ser humano sobre sus propias características era una consecuencia involuntaria de algunas de sus actividades, hoy está en condiciones de influir deliberadamente en su propia evolución, ya que los nuevos recursos biotecnológicos desarrollados a través de la informática y las nanotecnologías empiezan a hacer posible el aumento y la modificación voluntarios de las capacidades humanas.

Al igual que hemos visto en el campo de la comunicación y la información, la velocidad a la que avanzan las tecnologías en el campo de la biología, y la magnitud de los cambios que están produciendo, son también espectaculares. Han pasado poco más de treinta años desde el inicio del proyecto del genoma humano en 1990, y dos décadas desde que se completó la secuenciación de ese genoma en 2003 y se elaboró su mapa, una hazaña que, por supuesto, habría sido totalmente imposible sin los ordenadores. Un periodo de tiempo muy breve ha bastado, pues, para abrir un gigantesco abanico de posibilidades que, no nos cabe duda, se explotarán sistemáticamente.

Hoy en día, un dispositivo que combina nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas (NBIC) ofrece una doble línea de aplicaciones que la poderosísima industria médica ya ha empezado a explotar. Por un lado, está el uso

terapéutico, que consiste en corregir ciertas deficiencias y prevenir determinadas enfermedades o malformaciones, y por otro, el uso meliorativo, que consiste en mejorar las capacidades humanas a todos los niveles (motor, sensorial, cognitivo, etc.). Mientras que el uso terapéutico, cuya afinidad con el paradigma de la prevención no se le escapará a nadie, está muy favorablemente considerado por el público en general y por la profesión médica en particular, la segunda posibilidad, que consiste en mejorar al ser humano, es mucho más controvertida, aunque no es ajena a la vieja confianza en el progreso ininterrumpido de las capacidades humanas, que ya era evidente en la época de la Ilustración y que resuena hoy en el discurso transhumanista.

Es evidente que tanto el uso terapéutico como el uso meliorativo de las tecnologías genéticas y biológicas auguran una auténtica mutación de muchos de nuestros valores, de nuestras concepciones y de nuestras actitudes respecto a la vida, la muerte, la procreación, etc. Sin embargo, aunque el discurso transhumanista contrario a la sacralización de una supuesta naturaleza humana esencial ofrece buenas razones para aceptar intervenciones sobre la constitución biológica de las personas, su validez se derrumba en cuanto se especifica el tipo de sociedad en la que tienen lugar esas intervenciones. Además, esa especificación pone de manifiesto que la dirección marcada a la sociedad por esas intervenciones genéticas es la misma que la que resulta de la informatización de la comunicación y de la vigilancia, es decir, ir hacia el establecimiento de un nuevo totalitarismo.

Esa consecuencia de las tecnologías genéticas se entiende perfectamente desde una triple consideración.

En primer lugar, la magnitud de los medios necesarios para intervenir en la constitución biológica del ser humano hace que esos medios solo se encuentren en manos de la poderosa industria médica. Asimismo, la extraordinaria complejidad de los conocimientos y habilidades técnicas requeridas hace que solo estén en manos de un número reducido de especialistas. Eso significa que, en el futuro, y así se empieza a comprobar desde hoy, la capacidad de la población para decidir sobre estas intervenciones será prácticamente nula, contribuyendo así a uno de los aspectos genéricos del totalitarismo, que no es otro que poner en manos de unas pocas personas la exclusividad de decisiones que afectan de manera crucial las vidas de la mayoría.

En segundo lugar, al ser de tipo capitalista el sistema dentro del cual

se llevan a cabo estas intervenciones, está claro que es el mercado el que tendrá el control, y por tanto que las intervenciones genéticas se diseñarán según criterios de alta rentabilidad y maximización de beneficios económicos. Por tanto, es previsible que las modificaciones genéticas que se verán favorecidas serán aquellas que ofrezcan mayores beneficios, independientemente de lo que las personas puedan pensar o querer e imposibilitando cualquier atisbo de libertad de elección.

En tercer lugar, es evidente que en el marco del paradigma de la prevención, el peso decisivo de los criterios de seguridad conducirá a favorecer modificaciones del ser humano que, bajo el pretexto de desactivar determinados riesgos, permitirán controlarlo en mayor grado, asegurar mejor su sumisión y ejercer una vigilancia más estrecha.

**¿Qué hacer antes de que sea demasiado tarde?**

Está claro que lo primero que se requiere para poder luchar contra un peligro es, simplemente, percibirlo, y por eso me parece urgente avanzar en la toma de conciencia del peligro totalitario, promoviendo un eje de la movilización y de agitación que se centre específicamente en ese peligro. Pensar sin reservas que el nuevo tipo de totalitarismo es de tal magnitud que debemos hacer todo lo posible para frenarlo, no oculta en absoluto el hecho de que tropezamos con enormes dificultades para trazar líneas de resistencia y vislumbrar qué herramientas podrían ser eficaces contra su instauración —aunque puede que la comunidad hacker nos proporcione algunas ideas—. Paradójicamente, quizás deberíamos inspirarnos en el propio principio de prevención desviándolo de sus aplicaciones liberticidas, porque, si, como pretende ese principio, se puede modificar el futuro discerniendo sus huellas en el presente y actuando sobre ellas, entonces es aquí y ahora que debemos luchar contra el nuevo tipo de totalitarismo, incluso si muchos de sus elementos constitutivos aún no forman parte de nuestro presente, y a pesar de que las luchas contra lo que aún no existe sino como perspectiva de futuro no sean de las más capaces de movilizar a las masas.

Por supuesto, eso no nos dice cómo hacerlo. Pero si algo me parece seguro es que, para intentar desactivar uno de los mayores peligros que nos amenazan, una primera acción en el presente consiste en propagar desde ya una aguda conciencia de la inminencia y la naturaleza de este nuevo tipo de totalitarismo promovido por la informatización generalizada del mundo y de la vida en el marco del sistema capitalista.

3. Chamayou, G. (2013). Théorie du drone, La fabrique, París.

# Apunte final

Tiempo atrás Proudhon contribuyó a impulsar una transformación semántica del término anarquía: de un significado básicamente negativo que remitía a caos, desorden, falta de liderazgo, a una acepción positiva que evocaba una existencia liberada de la opresión gubernamental y de la tutela del Estado. Para un sector de la población la anarquía pasó a ser la posibilidad de construir y de autogestionar un orden social desprovisto de poder.

Hoy, es preciso impulsar una nueva transformación semántica que desplace el significado de anarquía desde la reivindicación del orden sin el poder hacia la exigencia de desarrollar una lucha permanente contra todas las formas de la dominación, porque es esa resistencia la que define al anarquismo y de la que emana el conjunto de sus principios, incluida la exigencia ética de no producir dominación en su lucha contra ella.

En definitiva, no me parece que la creencia en la viabilidad política de la ausencia de gobierno constituya el núcleo duro del anarquismo y que se deba suscribirla para poder reclamarse de él, sino que es la resistencia contra toda dominación la que constituye su nervio básico. Eso no excluye que, por mucho que quede en suspenso la creencia en la posibilidad efectiva de una ausencia de gobierno, sea perentorio pensar y actuar radicalmente como si ello fuese posible, hostigando constantemente gobierno y Estado para resquebrajarlos, levantar diques contra ellos, y abrir espacios donde experimentar una vida distinta y multiplicar las resistencias.

# Bibliografía


Angelo, V. D'. (2016). «De la metafísica a la anarquía. El pensamiento político de Reiner Schürmann», LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica, vol. 49, págs. 43-69.

___ (2017). La noche del mundo. Una lectura de la relación entre nihilismo y política. Tesis doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid. https://repositorio.uam.es/handle/10486/683831

___ (2021). «Max Stirner y la política de la insurrección», Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n.º 82, 2021, págs. 31-48.

Barnett, D. C. (2016). The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed, Electronic Thesis and Dissertation Repository, 4265. https://ir.lib.uwo.ca/etd/4265

Bey, H. (2003). TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, 2ª edición, Autonomedia, Brooklyn, Estados Unidos.

Black, B. (1997). Anarchy after Leftism, Columbia Alternative Library, Columbia, Estados Unidos.

Bottici, Ch. (2022). Anarcafeminismo, Ned, Barcelona.

Call, L. (2002). Postmodern Anarchism, Lexington Books, Oxford.

Chamayou, G. (2013). Théorie du drone, La fabrique, París. (Trad. cast.: Teoría del dron, Ned, 2016).

Day, R. (2005). Gramsci is dead. Anarchist currents in the new social movements, Pluto Press, Londres y Ann Harbor.

Foucault, M. (1994). Dits et écrits 1954-1988, vol. I, II, III, IV, Gallimard, París.

___ (2009). Le courage de la vérité, Seuil-Gallimard, París.

___ (2012). Du gouvernement des vivants, Seuil- Gallimard, París.

Franks, B., Jun, N. y Williams, L. (eds.) (2018). Anarchism, a

conceptual approach, Routledge, Londres.

___ (2020). Anarchism, Postanarchism and Ethics, Rowman and Littlefield, Londres.

García, T. (2023). Laisser être et rendre puissant, PUF, París.

Garcia, V. (2007). L'anarchisme aujourd'hui, L'Harmattan, París.

Gordon, U. (2005). Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems, Tesis doctoral, Mansfield College, Oxford University.

___ (2008). Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory, Pluto Press, Londres.

Graeber, D. (2002). The New Anarchists, New Left Review, 13.

Gray van Heerden, Ch. y Eloff, A. (2019). Deleuze and anarchism, Edinburg University Press, Edimburgo.

Ibáñez, T. (2008). «Points de vue sur l'anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme)», Réfractions, n.º 20, págs. 71-84.

___ (2021). «Variations autour du concept de prefiguration en partant de Ruth Kinna», Réfractions, n.º 46, págs. 23-33.

___ (2022). L'anarchia del mondo contemporaneo, Eleuthèra, Milán.

___ (2022). «Vers un anarchism post-fondationnel largement irrigué par ses confins», Réfractions, n.º 49, págs. 77-92.

___ (2023). «Pour un anarchism non dogmatique et non fondationnel», Contrelitterature, n.º 6, págs. 111-120.

Jun, N. J. (2012). Anarchism and Political Modernity, Bloomsbury, Nueva York.

Jun, N. J. y Wahl, Sh. (eds.) (2010). New perspectives on anarchism, Lexington Books, Maryland.

Kuhn, G. (2009). «Anarchism, postmodernity, and poststruturalism», en Amster, R. et al. (eds.), Contemporary anarchist studies, Routledge, Nueva York, págs. 18-25.

Malabou, C. (2022). Au voleur! Anarchisme et philosophie, PUF, París.

May, T. (1994). The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism, University Park, Pennsylvania State University Press.

___ (2009). «Anarchism from Foucault to Rancière», en Amster, R. et al. (eds.), Contemporary anarchist studies, Routledge, Nueva York, págs. 11-17.

Newman, S. (2001). From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power, Lexington Books, Lanham.

___ (2005). Power and politics in poststructuralist thought, Routledge, Londres.

___ (2010). The Politics of Post anarchism, Edinburgh University Press, Edimburgo.

___ (2011). Max Stirner, Palgrave-Macmillan, Hamshire, Nueva York.

___ (2016). Post anarchism, Polity Press, Cambridge.

Purkis, J. y Bowen, J. (eds.) (2004). Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age, Manchester University Press, Mánchester.

Royo, S. (2019). El sujeto anárquico, Arena libros, Madrid.

Rousselle, D. y Evren, S. (eds.) (2011). Post-Anarchism: A Reader, Pluto Press, Londres.

Sadin, E. (2021). L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle, L'Échapée, París.

___ (2021). La vie algorithmique, L'Échapée, París.

Schürmann, R. (1982). Le príncipe d'anarchie, Seuil, París.

___ (2017). Des hégémonies brisées, Diaphanes, Zúrich-Berlín.

___ (2019). Tomorrow the manyfold, Diaphanes, Zúrich.

___ (2021). Se constituer soi-même comme sujet anarchique, Diaphanes, Zúrich-París-Berlín.

Turkeli, S. (2012). What is Anarchism? A Reflection on the Canon and The Constructive Potential of Its Destruction, Tesis doctoral, Loughborough University GB.

Vioulac, J. (2023). Metaphysique de l’Anthropocène, PUF, París.

___ (2023). Anarchéologie, PUF, París.